NOTES SUR L'"UMMU'L-KITAB"

DES ISMAËLIENS DE L'ASIE CENTRALE

TAJUIN N.

REI

ANNÉE 1932

CAHIER IV

SOMMAIRE

Pages

MÉMOIRES :

NOTES SUR L'APOLOGÉTIQUE ISLAMIQUE :

CHRONIQUE :

(1) N. B. — L'Index du tome V (1931, pp. 539-548), non encore distribué, se trouve encarté dans le présent cahier.

IVANOW : 1) Notes sur l'Ummu'l Kitab.
P. KRAUS 2) Bibliographie ismaélienne de Ivanow

NOTES SUR L'" UMMU'L-KITAB "

DES ISMAËLIENS DE L'ASIE CENTRALE

L'*Ummu'l-kitáb*, livre relativement peu étendu, écrit en langue persane archaïque, est considéré comme un des ouvrages les plus sacrés de la littérature religieuse des Ismaïlis habitant les provinces de l'Oxus supérieur.

Il y a environ trente ans, un fonctionnaire russe de l'Asie Centrale, A. Polovtsev, obtint pour la première fois un exemplaire de ce livre; par lui, cet ouvrage a été amené en Occident; peu de temps après, J. Lutsch, également fonctionnaire, s'en est procuré un autre exemplaire, probablement une copie du même original.

On a fait des photostats de ces deux exemplaires; ils furent conservés à Saint-Pétersbourg, au Musée Asiatique de l'Académie impériale russe des sciences.

Feu le professeur C. Salemann, directeur du Musée, avait commencé à préparer une édition de cet ouvrage; toutefois, l'achèvement tardait, quand il mourut subitement en novembre 1916.

Peu de temps auparavant, vers la fin de 1914, un ethnologue et linguiste russe, I. Zaroubin, apporta de Shughnan avec une petite collection d'autres ouvrages ismaïlis un nouvel exemplaire de l'*Ummu'l-kitáb* (1). La collection fut remise au même Musée Asiatique et plus tard, W. Ivanow en publia une description concise dans le *Bulletin de l'Académie des Sciences*

(1) L'exemplaire, transcrit par un certain Sayyid Ulfat-Shâh, a été achevé le 22 Jum. I 1296, le 14 mai 1879. Il se compose de 210 feuillets de papier du Turkestan, grisâtre et fait à la main, 13,5 × 10 cm.; le texte occupe un espace de 10 × 8 cm.5; il y a neuf lignes d'écriture Multi? grossière.

de Russie, 1917, p. 359-386 (cet article a été analysé par Sir E. Denison Ross, dans le *JRAS*, 1919, pages 429-435).

Un autre exemplaire de cet ouvrage, avec une autre petite collection de manuscrits ismaïlis a été offert au même musée en 1918 par un fonctionnaire du Turkestan, A. Semenov, qui en a également publié une description dans le *Bulletin de l'Académie russe*, 1918, pages 2171-2202.

En 1916, tandis qu'il travaillait à la collection de I. Zaroubin, l'auteur de ces lignes, chargé à cette époque des manuscrits musulmans et des livres imprimés au Musée Asiatique, a collationné le texte de l'ouvrage avec les deux copies photostatiques ou photostats que possédait déjà cette bibliothèque ; il en a préparé l'édition (2). Dans l'ensemble, le texte était satisfaisant et plus tard, lorsqu'il a été possible de le collationner avec trois autres manuscrits à Bombay, il apparut supérieur à ces nouveaux exemplaires ; malgré que certains passages en demeurent douteux, vu le très mauvais état de tous les originaux.

La publication d'une édition convenable de l'ouvrage, édition qui pourrait être extrêmement intéressante non seulement pour ceux qui étudient les sectes de l'Islam et leur évolution religieuse, mais également pour les Ismaïlis de l'Asie Centrale, a donc été retardée d'un quart de siècle. A défaut d'une édition complète et d'une traduction, la courte analyse du texte de l'*Ummu'l-kitâb* donnée ici pourra être utile aux étudiants.

Nous adressons nos sentiments de profonde gratitude à tous ceux qui nous ont prêté leur aide pour l'étude de cet ouvrage difficile et tout spécialement au professeur L. Massignon qui s'est beaucoup intéressé à la question et qui a bien voulu réserver à cet article une place dans la *REI*.

I. — L'ORIGINE DE L' « UMMU'L-KITAB ».

Aussi loin qu'on puisse remonter, on ne trouve nulle part d'allusion à l'*Ummu'l-kitâb*, pas même dans la littérature sacrée de la communauté

(2) Dont la publication prochaine est envisagée (environ 120 pp. in-8) ; cf. IVANOW, *A Guide to Ismaili Literature*, London, 1933 (*R. A. S., P. P. F.* XIII), n° 668 ; et IVANOW, *Ismailitica* (ap. *Mem. As. Soc. Bengal*, t. VIII, 1922, pp. 12, 39 (n. 107), 42 (n. 123), 46 (n. 141), 66, 65 (n. 69), 73.

qui le considère comme son « Écriture Sainte », c'est-à-dire chez les Ismaïlis de l'Asie Centrale. C'est pourquoi le seul espoir d'être renseigné sur l'origine de l'ouvrage repose sur l'analyse de son contenu. Malheureusement, le livre ne donne aucune explication claire à ce sujet : nous devrons nous contenter de nos propres déductions et observations.

Le titre *Ummu'l-kitâb*, littéralement « la Mère du Livre » ou plutôt l'« Essence des Livres », est l'expression bien connue généralement, appliquée au premier chapitre du Qur'ân, la *Fâtiḥa*.

Quoiqu'on sente fortement l'influence arabe dans le style, le livre ne paraît aucunement être traduit de cette langue (1). La construction des phrases et le caractère de la terminologie paraissent être véritablement persans ; si ce livre devait être une traduction, il ne serait pas facile de deviner quel terme arabe correspond au terme persan du livre. Le langage lui-même est véritablement archaïque en dépit des nombreuses altérations dues aux scribes. A part l'orthographe, il paraît ne pas présenter de particularités de l'Asie Centrale.

L'ouvrage contient principalement les discours d'Imam Muḥammad al-Bâqir en réponse aux questions de ses disciples. Cette partie essentielle du livre est précédée d'une espèce d'introduction, du type de celle qu'on rencontre dans un folklore et qu'on nomme le « thème d'encadrement ». Il y est raconté dans quelles circonstances ces entretiens ont eu lieu.

En examinant le texte, nous voyons que toute l'histoire de l'Imam, présenté sous les traits d'un enfant de cinq ans et les avertissements répétés à l'infini au sujet d'un mystère non révélé et de l'origine divine des révélations contenus dans l'ouvrage ne sont que des artifices plutôt rudimentaires pour augmenter l'importance de l'ouvrage et lui donner une situation privilégiée. Il est cependant très possible que l'auteur, bien plus poète que philosophe ou théologien, ait eu à sa disposition une

(1) Le mode d'expression de ce travail offre un contraste frappant avec les autres ouvrages de la littérature ismaïlienne, comme par exemple, le *Wajhi dîn* de Nâṣir Khusraw, dont l'aspect offre une si grande ressemblance avec les premières traductions de l'arabe — dans lesquelles l'ordre des mots de l'original est servilement suivi. — En grande partie, on peut dire la même chose d'un autre ouvrage en persan, datant du début du v/xiᵉ siècle, et écrit dans la partie opposée du monde iranien, la traduction persane de l'*Asâsu't-ta'wîl* (par Qâḍî Nu'mân) faite par Sayyid-nâ al-Mu'ayyad Shirâzî (ob. 470/1077).

espèce de tradition, écrite ou autre, sur laquelle il a basé son travail.

Nous ne savons pas ce qu'était réellement cette sagesse du *jafr*, considérée comme le bien spirituel exclusif des Alides; de même, nous n'avons aucun renseignement sûr au sujet des « livres » mystérieux qui, chez eux, se transmettaient de père en fils, et qui sont souvent vaguement mentionnés.

En tout cas, l'auteur a vécu longtemps après cet Imam et les miracles qu'il raconte figurent simplement dans son livre pour cacher sa connaissance insuffisante des débuts de l'histoire du Shi'isme et des Imams.

Certes, on ne peut critiquer des miracles; mais on ne peut pas non plus leur conférer valeur historique; le fait que ceux qui ont participé aux entretiens, Jābir ibn 'Abdi'l-lāh al-Anṣārī, al-Mufaḍḍal, Ja'far al-Ju'fī, etc., sont surtout des personnes qui ont vécu avant ou après la période de l'Imām Muḥammad al-Bāqir, rend cette version encore moins acceptable. Le premier de ces disciples, Jābir b. 'Abdi'l-lāh, même si nous acceptons la tradition et la légende à son sujet, était un vieillard aveugle et fragile lorsque l'Imam était encore un enfant tout jeune. La tradition, certainement apocryphe, fait vivre le vieillard jusqu'à ce qu'il puisse transmettre le *salām* du Prophète à son arrière-arrière-petit-fils.

Toute cette histoire est aussi un miracle et doit probablement son origine à quelque attente messianique orientée vers des Alides.

Jābir ou Ja'far al-Ju'fī apparaît seulement dans la dernière partie de la vie d'al-Bāqir et al-Mufaḍḍal appartient à la période de son fils, Ja'far aṣ-Ṣādiq.

Sans aucun doute, toute l'histoire est du domaine du fantastique et ses personnages ont été choisis longtemps après que les conditions vraies de la vie d'al-Bāqir avaient été tout à fait oubliées.

La question se pose de la façon suivante : Quand et où le livre a-t-il pu être composé? L'auteur de l'introduction — peut-être est-il même l'auteur de tout l'ouvrage — nous dit (f. 4 v) (1): « Ce livre a été écrit dans la cité de La Mecque, le *mahalla* de Quraysh b. Hāshim (*sic*), dans la maison

(1) Tous les renvois aux folios donnés ici se rapportent au ms. de Saint-Pétersbourg, appartenant à la collection d'I. Zaroubin. Par exemple, f. 4 désigne la face, ou le côté droit du feuille sous ce nombre, et f. 4 v. (*verso*) en désigne le dos.

d'"Abdu'l-Manāf; il se trouvait dans la bibliothèque de Bāqir, mais en a été retiré par Ja'far Ju'fī et apporté à Kūfa; au temps d'Hārūn (évidemment ar-Rashid, le khalife abbasside, 170-193/786-809), 'Alī ibn 'Abdi'l-'Aẓim l'a transporté dans l''Irāq (c'est-à-dire au nord-ouest de la *Perse*). A sa mort, le saint mentionné ci-dessus le confia aux fidèles (*mu'minān*), et à ses messagers, *mursalān* (est-ce *dā'īs?*) » (1).

Il n'est pas question d''Alī ibn 'Abdi'l-'Aẓim dans les livres biographiques shi'ites (*rijāl*); 'Abdu' l-'Aẓim lui-même est cité dans le '*Umdatu'ṭ-ṭālib* (Lith. Bombay, p. 71) sous le nom d''Abdu'l-'Aẓim b. 'Abdi'l-lāh b. 'Alī ash-Shadīd b. al-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib (2). Il a été enterré dans le *masjidu'sh-Shajara* à Rayy, et sa tombe est encore très révérée aux environs de Téhéran. S'il a eu un fils appelé 'Alī, il est très possible qu'il ait vécu vers la première moitié du IIIe = IXe siècle. Ceci est notre *terminus post quem* (3).

Il n'est pas aussi facile de fixer la dernière date avant laquelle l'ouvrage pourrait avoir été écrit, car il n'y a aucune allusion à l'histoire des temps ultérieurs, ce qui a été probablement évité intentionnellement par le compilateur, pour éviter des contradictions dans son histoire, au sujet de la qualité d'auteur d'al-Bāqir. Mais il se trahit en citant à un certain endroit (f. 187 et 187 v.) le *dīnāri zari khalīfatī*, c'est-à-dire la monnaie d'or en cours dans le khalifat. Il est évident que cette monnaie a cessé d'avoir cours lorsque le khalifat a été aboli; nous pouvons donc en conclure que l'auteur a écrit avant le milieu du VIIe/XIIIe siècle.

(1) Comme ce passage est très important, nous le transcrivons ici en entier.

این کتاب را در شهر که در محلهٔ قریش ابن هاشم در خانهٔ عبد المناف گفته است و در
خزانهٔ باقر علیه السلام بوده است، جعفر جعفی برآورده و در کوفه آورده اند تا بروزگار هارون
علی ابن عبد العظیم بعراق آورده اند و بروزگار وفات خویش بمؤمنان و مرسلان سپرده اند.

(2) Cf. aussi *Baḥru'l ansāb*, lith. Bombay, 1335, p. 121.

(3) S'il est possible de prouver que les allusions aux « douze d'entre nous, *ahli bayti* » visent les douze Imams des Ithnā-'asharis, ce qui est très probable, la première date pourrait être environ 260/874.

Mais une autre indication nous fait croire que l'ouvrage pourrait être écrit à une date antérieure.

Dans certains passages, l'auteur cite différents peuples et leur langue et entre autres les Khazars (f. 88 v). Il dit qu'il forment un royaume, un des *douze kishavars* (ou états), avec Sind, Hind, Tibet, Berber, Rūs, Turkistān, Ḥabash, Baḥrayn, Arménie, Fāra, Maghrib, Asqalān (?), et Rūm.

On sait que dans les steppes Sud de la Russie, le royaume Khazar a eu son apogée au xe siècle et qu'il a disparu au début du xie siècle : il a été oublié aussitôt. Si vraiment, l'auteur cite des pays qu'il connaît, s'il ne les a pas simplement empruntés à des livres anciens, cela ferait supposer que le livre a été composé au xe ou au xie siècle.

Le terme asqalān, qui peut être le même qu"Asqalūn, c'est-à-dire la cité syrienne bien connue d'Ascalon, semble plutôt se lire « Isqlāb », car au folio 108 v, on mentionne un langage Siqlābī. — Ceci était fort probablement une allusion à la Slavonie et aux anciens Slaves, ces derniers ayant joué un rôle important dans la politique du xe et du xie siècle. Ne pouvant nous référer à un exemplaire ancien ou sûr, nous ne pouvons rien avancer d'absolument certain, mais d'après tout ce que nous venons de dire, nous pensons que l'ouvrage a été composé de très bonne heure.

Il est également difficile de savoir *où* le livre a été écrit. — Si nous supposons que c'est en Arabie, nous nous étonnerons de ne trouver aucune allusion au monde purement arabe. Et si nous supposons qu'il a été écrit dans la région de l'Oxus supérieur, nous nous rendrons compte qu'il n'y est pas question de villes importantes de cette époque, comme Balkh, Bukhara, Samarqand, Nishapur, etc. A la place de ces noms, nous rencontrerons uniquement le vague terme de Khorasan (1). En même temps, il est intéressant de voir que l'auteur était très bien informé sur les villes de la Mésopotamie du Sud ; il connaissait Baḥrayn, district

(1) La désignation de l'Iran Oriental par ce terme, est tout à fait caractéristique de la littérature [illegible]. La Perse et le Khorasan étaient généralement divisés en plusieurs états et si l'auteur était un habitant de la partie Est du monde islamique, il s'occuperait certainement de ces subdivisions.

attenant (1); il connaissait de très petites îles et des endroits du golfe Persique, tels que (f. 89) Kark, Kīsh, Oman, Maskat.

Il était remarquablement bien informé sur les villes en rapport avec la Syrie; il cite Antioche, Malatia, Alexandrie, Niṣibīn, ʿAsqalān, etc. Il connaissait également Fārs, Kirmān, ʿIrāq, Jīlān. Il connaissait Constantinople (Qusṭanṭiniyya), les îles grecques, l'Afrique, Barqa, Ṭarsūs, etc. Quant au Hind et au Sind et aux langues Hindi et Sindi, ce ne paraît avoir été pour lui que termes abstraits.

Parmi les langues, il cite l'arabe (Tāzī), le persan, l'hindī et le sindī, le Turkī, mais pour les peuples du proche Orient, il donne plus de détails: grec, syrien (suriyānī), géorgien, arménien, hébreu (ʿIbrānī), puis aussi Rūsī et Siqlābī.

Ces noms (f. 108 v et 147 v) semblent indiquer que l'auteur s'occupait surtout de certaines régions de la Syrie et de la Mésopotamie; il est intéressant, à ce sujet, de relever qu'il écrit que sa religion était répandue dans le « Shām wa Shāmāt » (f. 26 v), et malgré qu'il se réfère à l'Égypte où à sa capitale, Miṣr, f. 88 v, 168 v, il ne cite jamais Baghdād (2).

On peut trouver une preuve indirecte dans les allusions aux Zangīs, c'est-à-dire aux Nègres, qui étaient très nombreux dans la Mésopotamie du Sud (f. 88, 132, 168 v). — Au folio 187, l'auteur, parlant du ḥajj, raconte que chacun doit avoir 30 dinārs d'or seulement, en pièces du khalifat, pour accomplir le pèlerinage. Ceci, ainsi qu'une allusion qu'il fait aux incursions des Bédouins, montre encore plus clairement qu'il vivait non loin de l'Arabie. — Donc, nous croyons pouvoir dire, sans nous tromper beaucoup, que l'*Ummu'l-kitāb* a été écrit par un homme d'origine persane, en Mésopotamie méridionale ou en Syrie, à peu près à la fin du ve/xie siècle.

Il est intéressant de noter que malgré que l'ouvrage soit supposé n'être que la réunion en un volume des entretiens de l'Imam, le compilateur fait dire à Muḥammad Bāqir, à plusieurs reprises (f. 36 v, 39 v,

(1) Bahrayn, c'est bien connu, était le centre du territoire qarmate. Le fait qu'un coin aussi sauvage, qui est très rarement cité, est nommé parmi les localités les plus connues, est en lui-même très significatif.

(2) Ceci peut être dû aux sentiments hostiles de l'auteur.

40 v, 46, 60 v, 92, 134) *fa kitāb*, « ce livre »; ceci indiquerait plutôt que nous nous trouvons en présence d'un ouvrage conçu systématiquement.

Nous nous demandons donc si ce travail n'est pas basé sur un ouvrage antérieur de l'Imam.

On a attribué un travail apocryphe à l'Imam Muḥammad al-Bâqir, sur les *ṣifāt* ou attributs de la divinité. — Il est intéressant de noter qu'au début de l'*Ummu'l-kitāb* (f. 2), il est question, dans un passage arabe très abîmé, d'une espèce de livre appelé *Daqā'iq ṣifati'n-nūr wa'l-anfus*, qui peut avoir un rapport quelconque avec l'ouvrage énigmatique attribué à al-Bāqir (1).

Nous pouvons ajouter que quelques livres seulement sont cités ici : *Kitābu'l-ikhbārāt*, attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib (f. 162) (2); un mystérieux *Kitābi mā Ahli Bayt*, c'est-à-dire « notre livre, de la famille du Prophète » (f. 7 v) (3). — Au folio 206, on cite les *Kitābhāyi nihānī*, ou « livres secrets »; on trouve des allusions à certains « livres » aux folios 161 v et 179 v.

II. — La doctrine de l'Ummu'l-kitāb

Ne disposant pas ici de la place nécessaire pour analyser complètement la doctrine de l'*Ummu'l-kitāb*, nous nous arrêterons aux points les plus importants et nous essayerons de démêler à quelle secte l'auteur appartenait; ceci n'est pas facile.

L'ouvrage contient un exposé concis, mais assez complet du système

(1) Ni les Ithnā-'asharis, ni les Ismailis n'ont gardé le souvenir d'un tel livre, qu'ils vénéreraient s'il avait existé. Comme ce livre est déjà inconnu au IVe et au Ve siècle de l'H., il est très possible qu'il n'ait jamais existé. Plus que probablement, c'est un ouvrage apocryphe, basé sur la tradition, dans le genre des nombreux livres attribués à l'extrémiste Shi'ite al-Mufaḍḍal b. 'Umar, dont beaucoup sont encore connus parmi les Ismailis.

(2) Il n'y a apparemment pas de trace de ce livre dans la littérature bibliographique shi'ite.

(3) Ce « livre » ou ces « livres » mystérieux (ce ne sont sans doute pas de vrais livres, mais des notations écrites) est continuellement cité par Kashi. Il cite également (cf. p. 146) quelques livres de Mughira, dont se servaient les Khaṭṭābiyya, dans lesquels il avait falsifié quelques *ḥadīths*, et les avait faussement attribués à des livres de certains disciples d'al-Bāqir. A un autre endroit (p. 252), il fait allusion à un livre sur le *Jafr* « que personne ne sait lire excepté le Prophète et le Waṣī », gardé dans le plus grand secret et qu'un des premiers Shi'ites Naṣr b. Qābūs, a vu, en une certaine occasion, dans les mains de l'Imām Riḍā.

d'une des premières sectes d'extrémistes shī'ites sur qui n'existent que des indications très vagues dans les travaux de différents hérésiologues. Les idées paraissent être grossières et primitives, fantastiques et bizarres à l'extrême. Mais le lecteur a parfois l'impression que l'auteur n'est pas aussi primitif qu'il le paraît et ceci est confirmé par les efforts persistants de l'auteur pour faire croire au mystère profond de la science révélée dans ce livre, qui contient la vérité qu'aucune révélation antérieure, aucun prophète, aucun législateur n'ont dite. Presque à chaque page, le plus grand secret est recommandé à ce sujet. Celui qui révèle le mystère à un non-initié mourra, la vie quittera son corps au moment où il parlera. Personne n'est digne de lire ce livre, excepté les anges du plus haut rang (*malaki muqarrab*), les prophètes accomplissant leur mission (*payghambari mursal*) et les monothéistes fidèles (*mu'mini muwaḥḥid*).

Tous ces mystères sont une garantie divine (*amānat*) pour le fidèle et la chose la plus terrible qui puisse arriver est que d'autres personnes que ces privilégiés viennent à les apprendre. L'auteur y revient tellement souvent et avec tant d'insistance qu'il est hors de doute que tout cela est écrit pour impressionner le lecteur et lui faire sentir la grande importance de ces révélations. Après ces exhortations solennelles à garder le secret de la vérité révélée, nous pouvons espérer que l'auteur est sincère dans son exposé et que ses idées religieuses sont exprimées sans détour, comme il les conçoit. — Tout d'abord, à quelle secte de l'Islam appartiennent ces croyances ?

Il semble que l'*Ummu'l-kitāb* soit conservé seulement par les Ismaïlis des contrées de l'Oxus supérieur, qui le considèrent comme l'un des livres les plus sacrés et les plus secrets. Ces Ismaïlis appartiennent à la secte Nizari de l'Ismaïlisme, mais leurs croyances diffèrent considérablement de celles des Ismaïlis de Perse et semblent être un mélange appartenant à différentes périodes et phases de l'évolution de la doctrine ismaïli. Ils acceptent également les travaux de Nāṣiri Khusraw, qui était un disciple fidèle de l'Ismaïlisme orthodoxe des premiers Fatimides et les travaux appartenant à la doctrine réformée qui a été prêchée en Perse pendant la période d'Alamut; et en plus de tout cela, ils acceptent les nombreuses doctrines morales ultérieures du type sufi et même consi-

dèrent comme leurs certains ouvrages des sufis ordinaires. Dans un mélange comme celui-ci, nous pouvons donc supposer trouver d'autres éléments hétérogènes.

Il y a encore fort peu de temps, nos idées sur la première période de l'Ismailisme fatimide étaient vagues et confuses. Mais après avoir examiné quelques ouvrages fort anciens, comme ceux d'Abū Ḥātim ar-Rāzī, d'Abū Ya'qūb as-Sijistānī et autres, qui sont encore conservés dans les bibliothèques des Ismailis Musta'liya, nous voyons qu'elles n'ont rien de commun avec les idées de l'*Ummu'l-kitāb*, ni pour la lettre, ni pour l'esprit. Le livre lui-même est plutôt vague sur ce point ; au folio 26 v. de la copie originale, nous trouvons ce passage : « et cette religion (*madhhab*), qui est appelée Fidā'ī ou Ṭālibī à Damas et en Syrie (*Shām wa Shāmāt*), est celle qui fut fondée par (Abū) Ṭālib. — *Et* (= mais?) la religion des Ismailis est celle qui fut fondée par les descendants d'Abū'l-Khaṭṭāb, qui ont donné leurs vies par amour (*ba fidā'ī*) pour les (*sic*) fils de Ja'far Ṣādiq, Ismā'īl ; cela demeurera jusqu'au cycle des cycles. » (1).

L'Abū Ṭālib, cité plus haut, était avec son père, 'Abdu'l-lāh Ṣubbāḥ (2) d'après l'histoire racontée dans l'introduction de l'*Ummu'l-kitāb*, tous deux les disciples qui déifièrent Imām Muḥammad al-Bāqir, et qui furent exécutés pour hérésie. Au sujet d'Abū'l-Khaṭṭāb, on raconte au folio 24 v, qu'il vivait au temps d''Alī ibn Abī Ṭālib et qu'il a attesté publiquement sa divinité. Il est intéressant de noter qu'à certains passages, on a ajouté au divin *Panj tani pāk*, c'est-à-dire Muḥammad, 'Alī, Fāṭima,

(1) Cf. f. 26 v. (dans certains mss. d'autres endroits que Shughnan, on ne trouve pas d'allusion à Abū Ṭālib ni aux *madhhabi Ismā'īlī*) :

واین مذهب فدائی وطالبی در شام وشامات بدآن است که طالب نهاده است و مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابو الخطاب نهاده اند که تن خود را بفدای فرزندان جعفر صادق اسماعیل کرده که در دور دوائر بماند والسلام علی من اتبع الهدی

(2) Il est très probable que cet 'Abdu'l-lāh Ṣabbāḥ est une « correction » ultérieure faite par quelqu'un du nom d''Abdu'l-lāh ibn Sabā, qui apparaît, au temps d''Alī, comme le premier extrémiste Shī'ite. Si l'auteur a pu situer Abū'l-Khaṭṭāb à la période d''Alī, il a pu, en effet, situer Ibn Sabā au temps d'al-Bāqir.

Hasan et Husayn, deux « Lumières non créées », c'est-à-dire 'Abdu'l-lāh al-'Ālī, et Abū Ṭālib al-Aṭlāb (f. 36, 37 v., 48 v.); sont-ce les mêmes 'Abdu'l-lāh et Abū Ṭālib, qui sont cités plus haut?

Aux f. 22, 46, 124 v., 144 v., 152, 189, apparait une formule sacrée, probablement le credo de la secte à laquelle appartient l'*Ummu'l-kitāb* : « *Sajda* (?) *Sabūḥ Qadūs Muḥammad* (*wa* ?) *'Alī ḥaqqan ḥaqqan Maḥmūd al-Muṣṭafā wa ilay-hi's-Salsal wa Abū'l-Khaṭṭāb.*

f.22. عبد الله چون آن شگفتها را بدید از هوش بیهوش شد چون بهوش آمد گفت سجده سبوح قدوس الخ

f.46 پس جابر لوح بخواند و بر زمین در افتاد و سجود کرد و گفت سجده سبوح قدوس قدوس سبوح محمد علی رب الملائکة والروح محمود المصطفی والیه السلسل و ابو الخطاب

f.124. پس جابر گفت سجده سبوح قدوس محمد و علی حقا حقا محمود المصطفی والیه السلسل الخ

f.144 v. ابو الخالد کابلی بر پای خاست و دعا خواند و گفت (سجده) سبوح قدوس سبوح قدوس محمد و علی و محمود مصطفی حقا حقا محمود والله المصطفی والیه السلسل و ابو الخطاب

f.152. پس محمد ابن مفضل بر پای خاست و گفت سپاس دارم سبوح قدوس سبوح قدوس محمد و علی حقا حقا محمود المصطفی والیه السلسل و ابو الخطاب.

f.189 پس جابر ابن عبد الله انصاری گفت سپاس منت دارم ای خداوند همه خداوندان سجده سبوح قدوس قدوس سبوح محمد و علی حقا حقا محمود والله المصطفی والیه السلسل و ابو الخطاب

La phrase est plutôt dépourvue de sens, mais le professeur L. Masai-

gnon m'a signalé qu'on en trouve d'analogues dans le système des Nuṣayris de Syrie et que la fin de la formule devrait se lire ainsi : *wa ālay-hi as-Salsal* (ce qui est le nom gnostique de Salmān) *wa Abū'l-Khaṭṭāb*, c'est-à-dire l'invocation à la bénédiction sur Muḥammad, 'Alī et les deux membres (adoptifs) de leur famille, Salmān, et Abū'l-Khaṭṭāb. Nous ne nous égarerons pas beaucoup, en supposant que ce dernier est le fameux hérésiarque, Abū'l-Khaṭṭāb Muḥammad b. Abī Zaynab al-Asadi al-Kūfī, qui prêchait la divinité de Ja'far aṣ-Ṣādiq. C'est lui le fondateur véritable de l'Ismailisme et de quelques petites sectes qui le considèrent comme un prophète. Il a été exécuté probablement en 138/755-6 (1).

Quoiqu'il ne soit pas question des deux personnages précédents dans les travaux connus des hérésiologues, ils apparaissent dans le *Kitābu'z-zīna*, par Abū Ḥātim ar-Rāzī (qui est apparemment la source principale de Shahrastānī), qui a été écrit peu après 322/934, sous le règne du khalife fatimide al-Qā'im (2). Il cite, parmi les différentes ramifications des Khaṭṭābiyya, une secte secondaire, les Mu'ammiriyya, qui déifièrent les Imams, Abū'l-Khaṭṭāb, Abū Ṭālib et 'Abdu'l-lāh.

Il n'y a donc pour ainsi dire aucun doute : ce livre reflète la doctrine primitive (3) des sectes du groupe des Khaṭṭābiyya. Cependant, les annales historiques ne mentionnent pas ces sectes inférieures, qui vécurent probablement presque entièrement à Kufa et dans les environs. D'autre part, nous avons des preuves nombreuses que la doctrine des Qarmaṭes s'était répandue fort loin, jusqu'aux provinces les plus reculées du Khorasan ; certains princes Samanides s'y étaient même convertis. Et pourtant, dans l'ensemble, nous ne connaissons pas grand'chose au sujet des dogmes véritables de la religion des Qarāmiṭa, nous savons que leur doctrine comprenait le culte d'Abū'l-Khaṭṭāb.

(1) D'après le *Kitābu'z-zīna* d'Abū Ḥātim ar-Rāzī, il a été exécuté par ordre du gouverneur de Kufa 'Īsā b. Mūsā b. Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdi'l-lāh b. al-'Abbās, qui fut gouverneur de 132 à 147/749-764 ; il dut réprimer ce mouvement par la force armée.

(2) De même dans le *cinquième* volume de l'histoire ismailienne, l'*'Uyūnu'l-akhbār*, au 19e *dā'ī* de la période de *satr*, 'Imādu'd-dīn Idrīs b. al-Ḥasan, ob. 872/1468.

(3) Conservée ainsi jusqu'à présent, grâce à l'isolement de ce pays sauvage, où subsiste encore en Badakhshan la secte adverse des *Marwānis* (cf. Barthold, *Bull. Acad. Sciences Russie*, 1916, 643-648).

Il y a de nombreuses et remarquables analogies avec la doctrine des Nuṣayris de Syrie et des 'Ali-Ilâhi de Perse, qui ne sont fort probablement pas fortuites. Le professeur L. Massignon, qui étudia des documents nouveaux sur les Nuṣayris, a promis de traiter la question (1).

Donc, quoiqu'il soit prématuré de tirer une conclusion définitive, il est très possible que ce livre représente une version de la doctrine Qarmaṭe.

Il y a de nombreuses traces d'influence iranienne, fort probablement d'une doctrine du genre manichéen, et quoique en fait, la religion soit basée sur une interprétation allégorique du Qur'ân, elle contient des traits complètement étrangers aux doctrines orthodoxes de l'Islam, soit sunnite, soit shi'ite. De toute façon, elle est très différente des formes premières de l'Ismaïlisme et n'a rien de commun quant à l'esprit, ni quant à la lettre, avec ses dernières phases.

Nous résumerons brièvement ici les traits les plus marquants de ces différences :

1° L'idée de Dieu, qu'on identifie presque entièrement avec 'Alî, est très primitive et anthropomorphe. On parle souvent de sa voix, de ses yeux, de ses oreilles, de ses narines, de ses mains, de ses pieds, etc.

2° Il y a une tendance nettement antiismaïli dans la doctrine se rapportant aux « qualités » (*ṣifât*) ou attributs de Dieu semblables aux qualités humaines : attributs divins qui, d'après la doctrine ismaïli, dépassent la compréhension des mortels.

3° Divinisation des *Panj tani pāk*, qui forment en réalité une pentade divine, qui parfois se transforme en heptade.

4° La doctrine de la prophétie, *nubuwwat*, qui est si importante dans l'Ismaïlisme primitif, n'est absolument pas développée ici. — Muḥammad est presque une abstraction et tout est ici attribué à Salmān (2).

(1) Cf. déjà sa conférence sur Salmân à la *Société des Études Iraniennes* (Paris, 30 V. 33).

(2) Salmân Fârsî, avec Abû Dharr, Miqdâd et autres, sont les sept démiurges créateurs du monde physique. Salmân lui-même, comme chef des troupes luttant contre le Mauvais Principe, est en parallélisme complet avec l'Homme Primitif des manichéens, le Khormuzta des textes turcs manichéens. Il est le *ḥijāb* ordinaire (ou forme visible) de Dieu, lorsque Dieu se manifeste à Ses créatures.

5° La doctrine de l'Imāmat, dont nous n'avons pas à souligner l'importance dans l'Ismaïlisme, n'est pas exposée non plus et l'expression *Imāmāni zamān* est toujours accompagnée de son synonyme : *wa 'ālimāni Rabbāni*.

Il semble que le terme Imam soit plutôt employé ici dans le sens sunnite que dans le sens shi'ite.

6° Il n'y a, dans le livre, aucune trace de la hiérarchie ismaïli, *ḥudūd* et de sa terminologie ; on n'y trouve pas de termes comme Nāṭiq, Asās, Ḥujjat, etc.

Le rôle surnaturel de Salmān, il est vrai, ressemble aux spéculations de la période tardive de l'Ismaïlisme persan (1), mais elle est de nature toute différente. Quoique Salmān soit considéré comme un grand saint par les auteurs Ismaïlis fatimides, toute cette histoire, en réalité, n'est pas en correspondance avec leurs idées.

7° La cosmogonie de l'*Ummu'l-kitāb* est très différente de celle des Fatimides et certainement de l'Ismaïlisme post-fatimide; et ses idées grossières ont peu de points communs avec les théories ismaïlis. Sa base, la lutte incessante entre les forces du Bien et du Mal, est purement iranienne — Satan est même appelé ici Ahriman — elle paraît tout à fait étrangère aux idées islamiques.

Toutes les particularités de ce thème central n'ont apparemment pas de correspondance dans l'Ismaïlisme fatimide.

8° La doctrine de la métempsycose, sous une forme très grossière, est très développée ici, et n'a certainement pas de correspondance dans l'Ismaïlisme, soit de la période fatimide, soit de la période persane. C'est exactement la croyance qui est souvent attribuée par différents historiens aux Qarmates et à certaines sectes Shi'ites du début, mais elle est tout à fait incompatible avec les auteurs Ismaïlis initiaux.

9° Les théories minutieuses sur les esprits, moteurs des choses (tant dans le domaine spirituel que dans le monde physique), et leur terminologie plutôt confuse n'ont rien de commun avec celles de l'Ismaïlisme fatimide, du moins avec cet Ismaïlisme officiel, qui a adopté les idées d'Aristote.

(1) Cf. Ivanow, *Ismailitica*, 1922, pp. 4, 11-13, 27, 33-35, 40, 56, 64, 66 (n. 56, 59), 70, 74-76.

10° L'idée du salut, plutôt complexe dans la théorie ismaïli et conçue en termes plus ou moins semblables à ceux du sufisme et qui est plutôt une réunion à la substance divine éternelle, est plutôt ici de tendance manichéenne qu'islamique ou néo-platonicienne. C'est la soumission, *rastugāri*, et la dissociation d'avec le monde physique, ou la libération de la substance éternellement lumineuse, qui retourne vers le « foyer » de lumière d'où elle provient.

11° Dans la doctrine morale, il y a un fossé profond entre l'Ismaïlisme et l'*Ummu'l-kitāb*. Parmi toutes les sectes islamiques, la secte ismaïlienne a toujours été la moins ascétique et la plus sécularisée dans son aspect extérieur. Ici, au contraire, nous trouvons un grand effort vers l'idéal ascétique et tout ce qui se rapporte à la sexualité et à la procréation est, de même que dans le manichéisme, considéré comme la manifestation la plus grave du Mal éternel, en lutte avec le Bien ; cette idée est parfaitement absurde du point de vue des premiers philosophes ismaïlis.

12° Les prescriptions religieuses concernant le culte extérieur sont expliquées allégoriquement, et sont traitées plutôt superficiellement dans le livre. — Mais il paraît n'y avoir aucune trace de l'application stricte du *ẓāhir*, qui a toujours été un signe distinctif de la doctrine fatimide, qui reconnaissait également le *bāṭin*.

Le lecteur pourra remarquer la grande importance qui est attachée ici à toutes les formules religieuses, qui sont considérées comme quelque chose de pré-éternel, possédant une importance cosmique.

Ceci est suffisant pour montrer la grande différence entre les idées de l'*Ummu'l-kitāb*, d'une part, et celle de l'Ismaïlisme primitif, d'autre part. Il y a, en réalité, des points communs entre les deux, mais il y a beaucoup plus de différences, dans l'ensemble, que de ressemblances et nous pouvons dire, sans nous tromper, que l'*Ummu'l-kitāb* n'est *pas* un livre ismaïli.

Le texte de l'*Ummu'l-kitāb*, à part la doxologie (f. 1 v.) et l'introduction, citée plus haut (f. 8 v.), est divisé en 38 questions. En fait, il y en a probablement 45, mais certaines d'entre elles suivent de si près le

cours de la discussion, qu'il n'est pas nécessaire d'en faire des chapitres séparés.

Le but principal de l'auteur, dans son exposé de la doctrine, est de faire ressortir l'analogie et le parallèle entre le macrocosme, l'Univers, et le microcosme, l'homme. L'idée est, en réalité, très séduisante et a tenté de nombreux sectaires dans toutes les religions. Mais cela mène à une profusion d'allégories fantastiques, qui nous paraissent enfantines et niaises. Pour cela, nous les considérerons simplement comme une forme d'expression conventionnelle et nous essayerons de comprendre ce que l'auteur entend nous expliquer par là, laissant de côté la structure minutieuse des allégories.

L'exposé de l'auteur est très confus et non systématique. Il traite une question, saute ensuite à une autre, retourne à la première, introduit des termes inexpliqués, etc.

Voici les XXXVIII questions qui composent le livre :

1° Nécessité de croire à la manifestation de Dieu sous la forme humaine (f. 27).

2° Le sens caché de la formule de la *Basmala*, en tant qu'elle symbolise l'Univers et la divinité (f. 30 v.).

3° La personne du Créateur, ses attributs (f. 39).

4° Réfutation de la doctrine affirmant la transcendance de la divinité et l'impossibilité de connaître ses attributs (f. 46 v.).

5° Les sphères ou *diwāns* (f. 48 v.).

6° Création de l'Univers (f. 60).

7° La création du monde physique, de l'homme et le Covenant avec l'humanité (f. 84 v.).

8. Le rôle du « plaisir » (*ladhdhat*) dans le monde matériel (f. 113 v.).

Jusqu'ici le sujet traité est principalement l'Univers. La deuxième moitié se rapporte au microcosme et aux sujets religieux.

9. La nature de la vie humaine psychique (f. 117).

10. Y a-t-il une liberté de la volonté? (f. 119 v).

11. Symbolisme de l'*'Āshūrā* ou simplement des décades (f. 124 v.).

12. Le Coran (f. 126) (cf. également q. 27).
13. Nature des rêves (f. 128 v.).
14. Renaissance des âmes (f. 129 v.).

Suivent ensuite les explications allégoriques des croyances religieuses et des prescriptions :

15. Le Trône de Dieu (f. 133) (cf. également question 18).
16. L'Arche de Noé et autres symboles des prophètes (f. 135).
17. Le *Mi'râj* de Muḥammad, *Dhū'l-fiqâr* d''Alî, le Qā'im (f. 140).
18. Combien y a-t-il de trônes de Dieu et où se trouvent-ils ? (cf. q. 15) (f. 144 v.).
19. La Ka'ba (f. 152).
20. Sur quoi repose la terre ? (f. 153).
21. Quelle est la terre où Adam est tombé lorsqu'il fut expulsé du Paradis ? (f. 153 v.).

De nouveau les sujets psychologiques :

22. Les Esprits s'élevant du cœur humain (f. 124 v.).
23. Péché et salut (f. 162).
24. *Ṣirâṭ* (f. 170).
25. *Qiyâmat* (f. 173).
26. Les 7 lumières cachées dans le corps humain (f. 175 v.).

De nouveau des sujets divers :

27. Chapitres du *Coran*, cf. q. 12 (f. 178).
28. Symbolisme de l'astronomie (f. 182).

De nouveau des sujets religieux :

29. L'explication du *namâz* (f. 184).
30. Jeûne, etc. (f. 185 v.).
31. Anges de la Mort (f. 188 v.).

De nouveau la psychologie :

32. L'âme qui renaît (f. 193 v.).

33. Les âmes qui obtiennent le salut (f. 195).

34. L'âme charnelle: où va-t-elle après la mort? (f. 198).

35. Les divers Adams ou les types différents de la nature humaine (f. 203 v.).

36. Comment la « tête d'Adam touche le ciel » (f. 205 v.).

37. Comment les savants ne peuvent pas comprendre les choses simples (f. 205 v.).

38. Les vêtements d'Adam (f. 208 v.-210).

Avant de continuer, nous ferons quelques remarques au sujet de certains termes techniques de l'ouvrage, qui, avec la plus grande inconséquence, sont employés dans des sens très différents.

Dīwān désigne apparemment l'espace intersphéral qui dans cette cosmogonie paraît être quelque chose de semblable à ce monde-ci. Parfois ce mot veut dire « espace » en général, ou bien être divin, esprit.

Nūr ne veut pas toujours dire lumière; très souvent il signifie esprit ou plutôt esprit bon, divinité. *Malak*, *malā'ika*, *firishta*, ne sont pas seulement des anges au sens biblique, mais souvent des forces bienfaisantes de la nature, des esprits.

Hijāb ne signifie pas seulement écran ou voile, mais aussi firmament; il est aussi employé dans le même sens que le terme *jāma* dans l'Ismaïlisme moderne et les croyances aliilahi, c'est-à-dire le « vêtement » de la substance divine lorsqu'elle se manifeste sous forme humaine.

Gawhar et *jawhar* sont employés dans des sens tout à fait différents; le premier terme veut dire seulement matière, substance, être dans le sens le plus général et celui de masses d'individus, ou substances, tandis que *jawhar* désigne uniquement les substances minérales.

Rūḥ, qui est souvent employé au féminin, est généralement usité pour exprimer l'idée du phénomène psychique ou physiologique et il est souvent impossible de distinguer en quoi il diffère de *nafs*; toutefois, le premier terme s'applique surtout aux actions louables, le second aux aspects inférieurs de la nature humaine.

III. — Sommaire du contenu de l'*Ummu 'l-kitâb.*

Dans cet exposé synoptique on a, autant que possible, précisé uniquement les idées essentielles et originales du livre ; les plus importantes ont été traduites littéralement (ces passages se trouvent entre guillemets). Le reste de l'ouvrage, parfois même des allusions intéressantes, a été brièvement résumé, faute de place.

Les passages très résumés ou tout à fait omis sont des répétitions, des comparaisons allégoriques, schématiques, des explications quant au sens cabalistique des lettres entrant dans la composition écrite de certains mots, etc. Seules les conclusions de ces spéculations sont données.

Le livre débute par ce que nous avons appelé les « histoires d'encadrement », qu'on trouve si souvent dans le folklore persan et dans les ouvrages de fiction. Après une courte doxologie en arabe, déformée par la transcription jusqu'à devenir méconnaissable, l'auteur s'exprime en persan (f. 2 v.) ; et il nous présente de façon curieuse le contenu de l'ouvrage : « ce livre est appelé *Ummu'l-kitâb* car il est l'essence de tous les livres et toute forme de connaissance existant dans le monde, s'y trouve également. Il est appelé *Ummu'l-kitâb* car quiconque le lit, se trouve immédiatement élevé à un niveau tel qu'il n'a plus besoin d'aucune autre science. Ce livre est appelé l'Esprit du Livre (*Rûḥu'l-kitâb*), car il est l'esprit de tous les livres et contient toutes leurs pensées », etc. Un peu plus loin (f. 3), on donne d'autres titres tels que *Nûru'l-kitâb*, comme expliquant l'essence de la Lumière Divine ; *Wâsi'u'l-maqâlât ; Sab'u'l-mujâdalât ; Rafi'u'd-darajât ; Bashru'l-mubâsharât ; 'ashara'l-maqâlât ; sab'u'ẓ-ẓuhûrât ; Kitâbu'l-majâzât*, etc., chaque titre se rapportant à un sujet particulier traité dans le livre.

Suit alors (f. 4 v.) l'histoire, citée plus haut, du transfert du livre en 'Irâq et une recommandation de ne montrer le livre à aucun ennemi (*mu'tariḍ*).

Voici maintenant le texte proprement dit.

L'introduction commence au f. 6 v.: Bāqir fut envoyé à l'école (*kuttāb*, le terme ancien) pour étudier (*fard izadī*) dès l'âge de 5 ans. Son maître, 'Abdu'l-lāh Ṣabbāḥ, lui fit apprendre la lettre *alif*, et parla ensuite de la lettre *bā*. L'enfant dit qu'il n'étudierait pas la lettre *bá* avant de connaître à fond la signification d'*alif*. Voyant que son maître était incapable de la lui expliquer, il se mit à le faire lui-même. Les explications sont exactement dans le style des spéculations cabalistiques ordinaires (f. 7-8), avec des renvois à « notre livre, des *ahli Bayt* ». Les idées philosophiques et cosmogoniques sur lesquelles ces explications sont basées, sont expliquées en détail dans les dernières parties du livre.

'Abdu'l-lāh Ṣabbāḥ effrayé, demande à al-Bāqir d'expliquer le sens des lettre *bā* et *tā* (f. 9). Les explications sont dans le même style ; lequel des deux est le premier, *alif* ou *bā* ? En réalité, c'est le *bā*. Ce dernier signifie 'Alī, tandis qu'*alif* signifie Muḥammad. Selon le *ẓāhir*, l'alif est le premier, mais en réalité il est le second. Vient ensuite (f. 10) une explication du fait que le premier est en réalité le point en dessous du *bá*, qui signifie la raison (*nuṭq*) du fidèle, etc.

Demandant : qu'est-ce qui est plus grand, l'*alif* ou le chameau (1) ? al-Bāqir explique le rapport entre les esprits dans l'être humain (f. 11-12 v.) entendant par chameau l'esprit et par *alif* la personnalité (*shakhṣ*). Puis, d'une manière analogue, les mêmes lettres sont expliquées par rapport aux idées cosmogoniques (f. 12 v.—14). Ensuite, al-Bāqir explique le rapport entre le macrocosme et le microcosme, dans le même style allégorique (f. 14 v.—19 v.). Après avoir écouté tout cela, 'Abdu'l-lāh se prosterna devant al-Bāqir, et perdit connaissance. Lorsqu'il revint à lui, il vit devant lui non plus al-Bāqir, mais le Prophète lui-même ; puis, de la même manière, il vit 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn (f. 19 v.—22). Tout ceux-ci lui apparaissent en visions lumineuses, et pour finir, il revoit al-Bāqir (2).

(1) Le texte porte *ushtur*, — là où l'on attendrait le nom de la lettre *jīm* ; c'est étrange, — car l'auteur persan ne savait certainement pas que la lettre sémitique *gimel* = chameau.

(2) Il est très intéressant de noter que le père d'al-Bāqir, 'Alī Zaynu'l-'ābidīn, n'est pas cité ici.

Il se rend alors dans le « milieu de la cité de La Mecque » et proclame al-Bāqir comme Dieu Lui-même aux peuples de La Mecque, Médine, de l'‘Irâq ‘Arabî et de l'‘Irâqi ‘Ajamî, et de Fārs et de Kirmān, de Baṣra et de Kūfa (f. 22). Ceci provoqua de l'effervescence parmi les populations ; aussi ‘Alī Zaynu'l-‘âbidîn et al-Bāqir ordonnèrent son exécution (f. 23).

Après quoi les amis d'al-Bāqir, qui étaient de son âge (*ham-bâl wa ham-sâl*) : Jābir ibn ‘Abdi'l-lāh Anṣārī (!), Ja‘far Ju‘fī, et Ṣa‘ṣa‘a ibn Ṣūḥân (1), l'entourèrent et assurèrent qu'‘Abdu'l-lāh Ṣabbāḥ n'avait dit que la vérité ; il avait été exécuté et son corps avait été brûlé, mais ils étaient tous prêts à professer ouvertement les mêmes opinions. L'explication d'al-Bāqir souligne le grand danger de soulever le voile (*parda bar giriftan az mā*) pendant ces six mille années du *dawri sharī‘at* avant que le Seigneur Très-Haut (*Maliki Ta‘âlâ*) se manifeste en la personne d'al-Qā'im (f. 23-24).

Il raconte qu'au moment de la manifestation divine en la personne d'‘Alī, un minaret s'agenouilla devant lui à Kūfa et, comme punition, ne put plus se remettre droit.

Ainsi, lorsqu'Abū'l-Khaṭṭāb révéla aux peuples la divinité d'‘Alī, ce dernier ordonna son exécution et son corps fut brûlé, à cause de sa confession prématurée (f. 24-25).

Ensuite al-Bāqir récite les versets XIX, 12-13 du *Coran* et le spectre de Fāṭima surgit du mur. Bāqir souffle dessus et ceci prouve la divinité de l'enfant. ‘Abdu'l-lāh (qui avait déjà été tué ?) professe la divinité d'‘Alī. Son fils, Ṭālib, ou Abū Ṭālib (2), exprime la volonté de suivre l'exemple de son père et de devenir un martyr (f. 24-26 v.).

« Et cette religion (*madhhab*), — ajoute l'auteur — qui est appelée Fidā'ī, ou Ṭālibī en Syrie et dans la province de Damas (*Shâm wa Shamât*)

(1) Jābir b. ‘Abdi'l-lāh al-Anṣārī est un personnage bien connu ; Ja‘far Ju‘fī est évidemment une erreur ; il faut lire Jābir al-Ju‘fī, qui était vraiment un compagnon d'al-Bāqir ; Ṣa‘ṣa‘a b. Ṣūḥân (cf. Kashî, 46) était vraisemblablement un contemporain d'‘Alī. L'auteur est extrêmement négligent lorsqu'il parle des participants à ces discours et très souvent on voit que l'un d'eux pose une question et qu'al-Bāqir, en y répondant, s'adresse à un autre. A noter qu'il s'adresse invariablement à eux ainsi : *ay rūshaniyān*.

(2) Rien n'indiquait jusqu'à présent sa présence à ces discours.

est celle que Ṭālib a fondée, et la religion ismaïli est celle qui a été fondée par les descendants d'Abū'l-Khaṭṭāb, qui ont donné leur vie par amour des descendants de Ja'far Ṣādiq (et?) Ismā'īl; cela demeurera jusqu'au cycle des cycles » (f. 26 v.-27) (1).

Ceci est la fin de ce qui peut être appelé l'introduction; l'auteur l'a probablement ajoutée pour dramatiser l'histoire et également pour présenter au lecteur les principales idées abstraites expliquées dans le livre. En dépit des spéculations d'apparence grossière, surtout à propos de la signification des lettres, le lecteur attentif trouvera que l'auteur n'est pas aussi primitif qu'il prétend l'être. C'est pourquoi nous pensons que cette version persane a été écrite spécialement, pour donner un exposé populaire de la doctrine, à l'usage de ceux qui n'ont pas l'habitude des lectures abstraites.

La partie principale de l'ouvrage commence à cet endroit (f. 27), avec les questions posées par les disciples et les réponses d'al-Bāqir.

Question 1 (f. 27). — Quel est le sens de l'histoire de la prosternation du *minaret* devant 'Alī, à Kufa?

Réponse. — La divinité s'est manifestée en la personne sainte d''Alī (*ẓuhūri ilāhī dar wilāyati 'Alī*) et toutes les créatures qui l'acceptèrent (*padhīruft*) furent bonnes et utiles; celles qui ne l'acceptèrent pas furent mauvaises et nuisibles. « Tout d'abord la manifestation de la divinité en la personne sainte d''Alī apparut aux cieux. Tous l'acceptèrent et alors toutes les étoiles brillantes, le soleil, la lune et les anges (*malā'ika*) apparurent. Ensuite, la manifestation apparut aux collines; toutes celles qui acceptèrent (*qabūl kard*) se couvrirent de troupeaux de moutons, de fruits divers ou de plantes médicinales guérissant la maladie; elles se remplirent de nombreux minéraux et de pierres précieuses; elles abondèrent en animaux sauvages et en oiseaux, utiles aux hommes. Celles qui n'acceptèrent pas furent transformées en rocs et en cimes couverts de plantes épineuses ne pouvant être mangées et d'animaux rapaces, etc..,

(1) Le texte de ce passage est noté plus haut, p. 438 n. 1.

Il continue dans le même style (f. 28-30) en parlant des mers (ou rivières), déserts, animaux, minéraux (*jawâhir*) et des villes.

Question 2(f. 30 v.). — Le sens de la formule du *Bismi'l-lâh*, etc. Pourquoi est-elle écrite en tête de chacun des *sûrat* du *Coran?* Pourquoi doit-elle être répétée au début de chaque ouvrage?

Réponse (f. 30 v.). — L'expression est écrite par le Seigneur Très-Haut dans la « ligne de la limite des limites » (*saṭri ghâyatu'l-ghâyât*), qui est « au-dessus de toute grandeur » et c'est la preuve de ces sept ou douze dont il a fait ses membres (*jawâriḥân*). Il créa une mer (*baḥr*) au-dessus de Lui, qui était un espace vide rempli de lumières de mille couleurs, et au-dessous, une autre mer, appelée « Divinité » (*ilâhiyyat*) (f. 31). Et entre les deux, il plaça ces sept et ces douze lumières éternelles, non créées; il en fit sa vue et son ouïe. « Ces deux mers (*daryâ*) sont ces deux espaces (*baḥr*) et le *barzakh* (1) du Très-Haut; ses perles et ses coraux sont ces rois (*Malakân*), ces anges (*malâ'ikatân*), ces chefs (*naqîbân*), et ces nobles (*najîbân*). Et ces voiles brillants et ces lumières (*ḥullahâ wa qandîlhâ*), suspendus d'un palais céleste (*dîwân*) à l'autre sont unis aux cœurs des fidèles (f. 31 v.). Cette explication est suivie d'un parallèle : analogie avec la structure du corps humain ; le cerveau correspond à la « mer de blancheur » (*baḥru'l-bayḍâ*) ; l'âme consciente (*rûḥi nâṭiqa*) correspond au Très-Haut qui siège dans ce cerveau blanc etc. (f. 32—33). Les mains et les doigts symbolisent ces douze « membres du Très-Haut » placés entre la « Mer de blancheur » et le « dôme de la limite éternelle » (*qubba'i ghâyatu'l-azalî*, sic !).

Cette dernière est l'ombrelle du Très-Haut (*chatri Maliki Ta'âlâ*) qui protège sa tête et qui est l' « esprit suprême » (*rûḥu'l-a'ẓam*) de l'espace vide (*ṣifr*) aux mille couleurs. « Le Seigneur domine la « Mer de blancheur » et celle-ci domine le Trône de Dieu, et dessus se trouvent les « *ḥûris*, les châteaux, les lumières, les lampes, les *ghilmân* et *wildân* » (cf. *Coran*, LXXVI, q.).

(1) Ici, il faut vraisemblablement traduire ce terme par « demeure » et il n'a pas son sens eschatologique habituel.

Nous avons ensuite une analyse cabalistique de la formule de la Basmala (f. 33-34). Cette formule est plus importante que ne le croit le peuple ; c'est le Trône (*'arsh*) de Dieu. C'est un mystère qui dépasse la compréhension humaine et qui symbolise les sept et les douze élus du Seigneur, lequel est caché Lui-Même sous leur voile (*ḥijāb*). Ce sont les 28 lumières des « nobles » (*najībān*), et les lumières des quatre anges qui donnent la vie et l'apportent au ciel et sur la terre (*chahār malakāni jān-dih wa jān 'sitāni āsmān wa zamin*) (f. 35) (1).

Après quelques avertissements sur le grand mystère de cette révélation on donne le « sens » cabalistique des parties de la formule (f. 35-38 v.). Les sept « membres » du Très-Haut sont : Muḥammad al-Maḥmūd, 'Alī al-A'lā, Fāṭima al-Fāṭir, Ḥasan al-Aḥsan, Ḥusayn ar-Rafī'al-A'lā, 'Abdu'l-lāh al-'Ālī, et Abū Ṭālib al-Aṭlab (f. 36); ce sont les sept au-dessus desquels il n'y a rien. Ils se manifestent dans cette « mer de blancheur » rayonnant de mille feux multicolores.

Et les douze autres Lumières (*nūr*) sont les douze membres de la famille du Prophète (*ahli bayt*) qui sont alignés devant eux (*barābar ṣaf kashida*), et sont les membres de ce palais (*diwān*) inégalé et inimitable (2).

Ces sept et ces douze sont cachés sous le voile (*ḥijāb*) des 7 anges (*malā'ikatān*), c'est-à-dire Salmān, Miqdād, Abū Dharr, 'Ammār, Abū Ḥurayra, Abū Jandab et Abū Kumayl. — On cite, ensuite, les douze *naqibs* de la mer de blancheur, 28 *najībs*, deux *yatīm* (3), quatre chérubins (*malaki muqarrab*). Ils se trouvent dans le *ḥijāb* des *naqibs*, mais sont cachés. Ces douze *naqibs* sont les élus (*khāṣṣagān*) du Seigneur, les gardiens (*dāranda*) de la mer de blancheur (4) ; c'est-à-dire que ces huit,

(1) Cf. la question 31, f. 185 v., entièrement consacrée à ces anges. Le terme *jān* qu'on rencontre çà et là n'est pas toujours employé dans le même sens ; sans doute, il veut dire simplement « vie ».

(2) Il est intéressant de noter que l'auteur ne se sert jamais du terme qui est employé maintenant, *ajzā*, ou parties du corps.

(3) Ils ne sont cités que deux fois dans ce livre : ici, f. 37, et au f. 118 (*sajād-gāhi yatīmān*) ; on ne donne aucune explication au sujet de ce qu'ils peuvent être. Les Nusayris ont *cinq yātims* (*khamsatu'l-aytām*, cf. R. Dussaud, *Histoire et Religion des Nosairis*, Paris, 1900, p. 190) ; par là, on désigne les Cinq Démiurges, — Salmān, etc..

(4) Ne sont-ce pas des symboles des signes du zodiaque ? Dans les textes ismaïlis, *naqīb* est parfois synonyme de *ḥujjat*.

avec quatre *arkāni Ḥaqq* (1), sont les *naqībs*, et les sept anges du Trône sont ces « élus », de Muḥammad à Abū Ṭālib, donc formant deux fois les sept.

Et « nous sommes les douze Lumières, les membres de la famille du Prophète (*ahli bayt*); voilà la signification des sept et des douze du Trône de Dieu ».

Les sept Lumières, citées plus haut, reposent sur les visages des fidèles et des chefs religieux du temps (*bar dimi mu'minān wa imāmāni zamān hamigardand*) (2). Ils possèdent sept et douze vertus (*khaṣlat*) et si l'une seule d'entre elles vient à manquer, le corps de l'être humain serait imparfait (f. 38). Vient ensuite l'explication cabalistique de la « signification » des lettres formant la *Basmala*.

Question 3 (f. 39) : Le Créateur est-il dans le ciel ou sur la terre? Quelles sont ses vertus et ses qualités? D'où est-Il apparu? Qu'a-t-Il créé?

La réponse forme une des parties les plus intéressantes du livre. Elle commence (f. 39) par un long avertissement sur le grand mystère que constitue cette connaissance. « O, Jābir, dit al-Bāqir, cette question est très difficile, laisse-la de côté, car il n'est pas bon de lever le voile qui couvre le Très-Haut, c'est un grand péché. Aucun prophète, aucun saint qui s'est manifesté (*ẓuhūrāti*) n'a jamais soulevé ce voile ; aucun législateur ou saint apparu (*hīch kitābi wa ẓuhūrāti*) n'a écrit quelque chose à ce sujet... Quiconque racontera ce mystère à quelqu'un qui n'est pas digne de l'entendre verra au même moment son esprit quitter son corps et s'élancer dans celui de son auditeur. C'est un mystère ineffable irrévélable sous peine du plus grand danger... Je vais l'écrire (*bar lawḥi kāgidh*) et je te conjure par Muḥammad et 'Alī, par Salmān et Miqdād, par les *naqibs* et les *najībs* de le lire seulement, sans jamais le réciter à

(1) Cette expression est employée de nouveau une seule fois, et sans explication. Dans le manichéisme, on trouve aussi les *arkān* ou archontes, mais ce sont des êtres méchants. C'est de leur peau que l'Homme Primordial créa le ciel.

(2) Cette expression est répétée de nombreuses fois. Veut-elle dire que ces lumières se reflètent sur les visages des fidèles ?

haute voix; et les fidèles qui possèdent ce livre doivent le lire pour eux-mêmes, de façon à ne pas le révéler prématurément » (f. 40 v) (1).

« Il écrivit (f. 41) : Notre Seigneur et Créateur est dans les cieux et sur la terre, c'est à dire il est à la fois dans les hauts Palais (*dîwânhâ' i bâlâ*) et dans le microcosme du voile des fidèles et des chefs religieux du temps (*imâmâni zamân*).

Au commencement, lorsqu'il n'y avait ni ciel, ni terre, ni choses créées, les Cinq Lumières Éternelles (*panj nûri qadîm*) étaient pareilles à cinq couleurs différentes réunies en un arc-en-ciel. De leurs rayons émanait un air lumineux, comme du soleil émane la lumière (*hawâ'i mânandi âftâb*). Tout ce qui est occupé maintenant par le ciel et la terre était à cette époque empli de cet air raréfié (*latîf*), et les Cinq Lumières y séjournaient (*ba-sar istâdand*). Et sans cesse parmi elles apparaissait (*ẓuhûr kard*) la Lumière de la dernière Limite (*nûri ghâyatu'l-ghâyât*), sous forme d'une Personne lumineuse (*shakhṣi nûrânî*), dont ces Cinq Lumières formaient les membres : l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût et la parole (*nuṭq*). Ces Cinq Lumières, sous leur forme humaine, sont Muḥammad, 'Alî, Fâṭima, Ḥasan, Ḥusayn, qui n'ont été créés d'aucune autre chose (*az hich chîz paydâ na-bûdand*). « Dis : Il est Dieu, l'Unique, Dieu l'Éternel. Il n'engendre pas et n'est pas engendré, aucun être n'est semblable à lui » (*Cor.* CXII, 1-4). De sur le trône de Dieu, ces Cinq Lumières se meuvent au-dessus des têtes des fidèles (*ba-sari mu'minân mî-gardand*).

(1) Comme ce passage est très caractéristique de son genre, nous le donnons ici en entier.

یا جابر این پرسش صعب است، از این پرسش درگذر و این سؤال را بجای بگذار که پرده وز ملک تعالی
برش باید گرفتن که رزه عظیم است، هیچ پیغمبری و هیچ ظهوراتی این پرده از ملک تعالی برنگرفته اند و هیچ کتابی و
ظهوراتی این سخن ننوشته اند — هر که این سخن با ناکسی بگوید روح وی از قالب وی برآید و بر آن
کس نشنید که این سخن بشنود، یا جابر این سخن خواندنی نیست و زبان هم گفتنی نیست، مخاطره عظیم باشد یا جابر
الامان الامان زینهار زینهار که من سخن بر لوح کاغذ نویسم و زینهار خدا و رسول ... از پس برخوانی و زبان نگوئی
تا این مؤمنان که این کتاب دارند همچون کنند و زینهار خویشتن بخوانند تا بی هنگام نقل آن کنند.

« L'esprit conscient (*Rūḥi nāṭiq*) (1) est assi au milieu d'eux (*bar miyān nishasta*), et c'est lui le vrai Dieu qui crée l'Univers, des limites les plus hautes aux plus basses, se manifestant en toute chose et sous tous les noms (*ba-har nāmī wa jismī ẓuhūr kard*) ».

« Ceci est l'Esprit dans sa substance divine (*ba-ilāhiyyat*) ; sous sa forme de lumière (*ba-nūrāniyyat*), c'est le Soleil ; et dans le monde des esprits c'est l'âme consciente (*nāṭiqa*) qui est « assise » au milieu de cette mer blanche ; c'est le cerveau du fidèle, il a la couleur (*rang*) de l'éclair, de la nuée et de la lune (f. 42 v.). Telle est l'aspect (*mu'āyana*) de la personne (*shakhṣ*) du Seigneur.

« Sa main droite est l'esprit de préservation, *Rūḥu'l-ḥifẓ* qui prend toute chose (*giranda*) ; il a la couleur du soleil.

« Sa main gauche est l'esprit de la pensée, *Rūḥu'l-fikr*, dont dépend la postériorité et l'étendue (*ābādānī wa dirāzī*) de tous les esprits ; il est de couleur violette.

« La tête du Seigneur est l'esprit suprême, *Rūḥu'l-a'ẓam*, qui brille de mille couleurs ; au-dessus de lui, il n'y a rien, ni dans le ciel, ni sur la terre ».

De même manière (f. 43), il y a *Rūḥu'l-akbar*, de couleur de cristal (*bulūrī safīd*) ; *Rūḥu'l-'aql*, ou esprit de la raison, ayant la couleur vermeille et jaune de la flamme ; « ces deux esprits se répandent dans les cieux et sur la terre, dans cette vie et dans la vie future ». Les deux oreilles de Dieu sont « l'élément de l'éternité et l'éclat de la divinité » (*mazāji ghāyatī wa tābishi ilāhī*) (2) qui ont la couleur de la tente (ou du vêtement) de la divinité (*chādiri ilāhiyyat*). Elles écoutent les voix des êtres vivants, les apportant à cet esprit de toutes les sphères et de tous les lieux (*har dīwān wa dargāh*). Les deux narines de Dieu (f. 44) sont *Rūḥu'l-'ilm*, l'esprit de la connaissance, qui a la couleur de la cornaline (*'aqīq*), et *Rūḥu'l-jabarūt*, de couleur orange (*zangār-rang*). La langue

(1) L'épithète *nāṭiqa* appliquée à *rūḥ* (et non à *nafs*), ne se retrouve que chez Ḥallāj (cf. Massignon, *Passion d'al Ḥallāj*, index, s. v.).

(2) L'auteur aime beaucoup les expressions *tābish* et *damish*, qu'on peut traduire également par « rayons » et « brises ». Le terme *mazāj* est employé souvent lorsqu'il est question des attributs de Dieu ; nous pouvons peut-être le traduire aussi par « substance finale » ou « substance au-dessus de toute autre » ou encore « substance infinie ».

de Dieu est le *Rūḥu'l-quds*, l'esprit de sainteté, de couleur rouge rubis ; c'est l'esprit qui a créé toutes choses ; et ainsi de suite au sujet du cœur, des deux pieds, du trône de Dieu (f. 44-45 v.) formé de ces Cinq Lumières, qui se manifestent sous huit formes (*hasht chihra* (1) ou *jawārih*), etc.

Question 4 (f. 46 v.). — Que veulent dire les exposés de différents peuples égarés prétendant que Dieu n'a ni qualités, ni attributs ? (2).

Dieu s'est manifesté à Satan (Iblis), qui se révolta, disant : Tu n'es pas notre Seigneur ; le Vrai Dieu (*Khudā*) existe, il est au ciel, il n'a pas d'égal (f. 47 v.). Ceci est l'explication de la *sūrate* CXII du *Coran* : « Dis, Dieu est Un »... etc. Mais le Dieu dont nous parlons n'est qu'Un, il est à la fois l'Esprit sous forme spirituelle, et aussi le Soleil dans le monde de lumière (*ba nūrāniyyat*), car le Soleil vient de Dieu (*ki ū az Khudā'st*) (3). La lumière s'est unie à la lumière, d'une sphère (*diwān*) à l'autre, jusqu'au trône de Dieu, qui est le cerveau du fidèle, c'est comme un lien et un chemin, et lorsque l'esprit et la lumière disparaissent (du corps) retournant à la « mine » (*ma'din*) de la Vérité, ils retournent de nouveau au corps » (f. 48) (4).

Comme nous le voyons, la réponse ne correspond pas à la question et ou le texte a été perdu à cet endroit ou l'auteur a placé le récit véritable à un autre endroit de l'ouvrage, là où l'histoire d'Iblis est résumée (5).

Question 5 (f. 48 r.). — Les *diwāns* ou sphères de la divinité et les

(1) Le terme *chihra*, signifiant à l'origine figure, côté, aspect, etc., est employé très souvent ici, mais pas dans un seul et même sens. Les expressions telles que *zan-chihra*, *Hindū-chihra*, etc. sont très faciles à comprendre, mais il est difficile de savoir ce que sont exactement ici les huit *chihras*. Pourquoi l'auteur appelle-t-il « sept chihras » (f. 91), les choses suivantes : pensées perverses, luxure, avidité, doute et suspicion (*zinnī bad wa kām wa arzū wa shakk wa shubhat*) ?

(2) Ceci semble être clairement dirigé contre les Ismailis et leur dogme important du *tanzīh*.

(3) Au sujet de la nature divine du Soleil, il est intéressant de citer une allusion plutôt obscure (f. 176) : « le nom de Dieu ira en mer sur les sept barques du soleil » (*nāmi Khudā bar haft zawraqi āftāb dar shawad*). N'est-ce pas ici l'idée purement manichéenne du soleil, groupant et transportant la lumière séparée et l'apportant à la « mer de lumière » ?

(4) On ne distingue pas très bien si l'auteur veut parler simplement ici des esprits fonctionnels ou de l'individualité humaine elle-même.

(5) Voir f. 74 v.-75 v.

lumières qui s'y trouvent ont un rapport avec elles. « Il y a l'écran de la dernière limite éternelle (*parda'i ghāyatu 'l-(ghāyāti)-azali*) au-dessus de la mer de blancheur, et la personne du Très-Haut, et également de Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn, avec 'Abdu'l-lāh al-'Ālī et Abū Ṭālib al-Aṭlāb, forment les membres de ce *diwān* (sphère, « Palais »). Cinq lumières venant de ces cinq (*sic*) *malaks* font partie de cette mer de blancheur, comme les arbres du Paradis et leurs branches et leur feuillage proviennent de la lumière de la splendeur de Dieu (*nūri tābishi ilāhi*) (1).

Et le lion, et Burāq et le faucon blanc, et l'auguste Humā et Duldul, qui est l'emblème de la divinité (2), sont assis au sommet de ces cinq arbres, louant Dieu (*tasbiḥ wa tahlil wa ta'ẓim wa taḥmid mi-kunand*) »... « Burāq provient de la lumière de Muḥammad, Duldul provient de la lumière d''Alī, le lion de la lumière de Fāṭima, le faucon blanc de Ḥasan et le Humā de Ḥusayn.

« La mer de blancheur est embellie par leur présence; elle est beaucoup de fois plus grande que les autres *diwāns* »... « Et Duldul, l'élevé, montre au fidèle le chemin vers le Très-Haut et les *naqibs* et les *najībs*; et la lumière de Burāq brille sur ces sept anges (?); et ce lion et ce faucon agitent les cent mille ailes (*par*) de la lumière et de la splendeur de Dieu et emplissent cette coupole de lumière et d'éclat.

« Le Humā répand l'ombre de ses ailes sur les têtes des *naqibs* et des *najībs*. Et ce flot de l'eau de la vie coule là « et disperse l'ombre étendue et l'eau » (*Coran*, XVI, 29-30) (f. 50).

« Sous cette coupole de blancheur (3), il y a un écran de couleur rouge rubis; cinq personnes s'y manifestent, issus des cinq arbres de Ṭūbā (f. 50 v.), tout comme dans ce *diwān* (précédent) éternel et final. 124.000

(1) Ces arbres célestes sont semblables aux « arbres » du manichéisme : ils symbolisent des rayons lumineux ; si l'auteur les appelle *ṭūbā*, c'est uniquement par désir de se rattacher à la conception islamique de Paradis.

(2) D'après la légende, Duldul, on le sait, est le nom du cheval ou de la mule que chevauchait 'Alī. Il n'est pas nécessaire d'expliquer ici le grand rôle joué par ces oiseaux et ces animaux dans les légendes et le folklore islamiques en général.

(3) Vraisemblablement, la « coupole » est ici exactement la même chose que la « mer » ou *diwān* de blancheur.

lumières colorées, associées comme un arc-en-ciel, sont produites par la mer de blancheur et 124.000 lumières blanches descendent en dessous de cet écran (*hijāb*) de couleur rubis ».

« Le Très-Haut (f. 51) a, dans ces *diwāns*, crée un grand nombre de lumières, d'esprits, de rayons solaires et lunaires, et les arbres de lumière. Et sous cet écran (*hijāb*), il a étalé un autre écran, couleur de flamme. Et dans cet écran les cinq personnes se manifestent, émanées hors de l'écran de couleur rubis. C'étaient Jibrī'īl, Mīkā'īl, Isrāfīl, 'Azrā'īl et Sūrāfīl, ; et là aussi (f. 51 v.) 124.000 lumières apparurent, provenant de l'écran de couleurs rubis »,.. « Et ces lumières avaient toutes la couleur de la flamme et cette mer pareille à la flamme est comme la lumière du feu rayonnant sur le cristal blanc et on ne peut en exprimer la beauté ni la splendeur ; et il y a tant de lumières et d'esprits dans ce *diwān* qu'une description en est impossible ».

La quatrième sphère, séparée de la précédente par un écran couleur cornaline (orange), est bâtie sur le même plan ; et les manifestations des Cinq Lumières Éternelles apparaissent ici sous la forme de « cinq figures resplendissantes » (*panj ṣūrati nigārin*), et ce sont des anges appelés par les êtres humains la raison (*'aql*), la pensée (*nafs*), l'appréhension (*fath*), l'attention (*jadd*) et l'imagination (*khayāl*) (1).

La cinquième sphère (f. 52 v.) se trouve sous l'écran vert-émeraude. Les cinq grandes lumières (*panj nūri buzurg*) se manifestent également ici, mais leurs noms ne sont pas donnés. Cette sphère est pleine d'oiseaux de lumière magnifiques, qui louent Dieu par leur chant splendide.

(1) Cette « pentade » appartient probablement à une période très ancienne de la philosophie ismaélienne, et n'apparaît que dans les ouvrages de ses plus anciens auteurs, comme Sijistānī, Nāṣir Khusraw, etc. Sijistānī, en son K. al *Iftikhār* (ch. xv), juge nécessaire de démontrer qu'elle ne dérive ni d'une doctrine magique, ni des *mu'aṭṭila*. Ses cinq termes ressemblent de manière saisissante aux « cinq membres du Père de la Grandeur », — qui sont « raison, sens (ou esprit), intention, appréhension et réflexion (ou imagination) » (cf. Burkitt, 10, 33 ; Cumont, I, 9-11). De plus, ces cinq personnes lumineuses, qui ressemblent tant aux Bish Tengri des textes manichéens ouighours, sont désignées ici par un vocable typiquement manichéen « *jawārih* » ou « *jawārihān* », c'est-à-dire « membres », ce qui désigne ordinairement les membres du corps humain. Ce terme a été cité par S. Augustin (Cumont, I, 11). Ces Cinq êtres lumineux ne sont que des hypostases divines ; « du milieu d'elles, Dieu se manifeste » ; telle est aussi l'idée nusayrie (cf. Dussaud, 69). Ils sont aussi parfois nommés « les *jawārih* du *dīwān* suprême » conformément à une localisation spatiale, ce qui rappelle les « cinq demeures » manichéennes du Père de la Grandeur.

La sixième sphère (f. 53) est de couleur violette; elle est pleine de lumière, de parfums, de rivières, etc.

C'est le paradis, le *Jannātu'l-Firdaws*. Les cinq grandes Lumières dont les noms, dans cette manifestation, ne sont pas donnés, sont assises sur des *qaṣrs*, qui sont appelés *ḥūr*.

Les rivières du Paradis signifient (f. 53 v.-54) *nuṭq*, *'ilm*, etc.

La septième sphère (f. 54) est le *dīwān* couleur de lumière solaire. Les noms des cinq Lumières ne sont pas donnés. « Ce *dīwān* est comme une mer de lumière divine et 124.000 soleils se meuvent dans cette mer, et leur lumière atteint notre bas monde (*dunyā*) ».

Le huitième *parda* (f. 55) est couleur de la lumière lunaire; cette sphère est pleine de lunes, et les cinq grandes Lumières sont les *Riḍwān* du *Bihisht*.

Le neuvième (f. 55 v.) *dīwān*, qui est sous cette nappe (*chādir*) couleur de lune, est de la couleur du lapis lazuli, *lājward* (bleu foncé); le « Humâ de ces cinq Lumières » apparaît. « Et ces étoiles et ces planètes accomplissent toutes leur pèlerinage autour d'elles, et 124.000 lumières apparaissent dans ce monde, provenant de ces écrans bleus, atteignant le cœur des prophètes, des saints et *waṣīs*. Par ces lumières les cœurs deviennent si brillants que les voiles leur sont enlevés, et ils deviennent si puissants qu'ils obtiennent tout ce qu'ils désirent ».

« Dieu est la lumière qui se trouve dans les cœurs des chefs religieux de ce temps (*imāmāni zamān*), car la coupole de la dernière limite est ainsi reliée d'une sphère à l'autre, et du centre (?) (*maghz*) de la coupole bleue, elle est reliée avec l'esprit conscient de la vie (*rūḥu'l-ḥayāti nāṭiqa*), et par le cerveau (*maghz*), elle jette et répand une ombre sur le cœur.

« La terre est le cœur et Dieu est la lumière qui est unie au cœur; cet esprit conscient est une preuve du Seigneur Tout-Puissant, et de cette lumière. Si elle le désire, elle peut descendre dans le cœur, et si elle ne le désire pas, elle peut retourner sous l'ombrelle du Très-Haut dans la coupole de la dernière limite.

Les cinq Lumières relient la coupole bleue à l'esprit conscient; leurs noms sont: constitution de la limite (*mazāji ghāyati*); souffle divin (*da-*

mishi Ilāhī) ; splendeur du soleil (*tābishi khúrshīdī*) ; union avec Dieu (*waṣlati îzadī*) ; et vue du fidèle (*nigāhi mu'minī*). Tous les groupes de cinq qui sont dans ce monde proviennent de ces cinq Lumières, Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn, dont l'ombre ne tombe jamais sur la terre » (f. 57).

L'auteur expose alors le lien reliant entre eux différents « esprits » qui paraissent ne pas être autre chose que les différentes facultés psychiques de l'esprit et les différentes parties du corps humain, surtout le cœur. Il est remarquable de voir que l'auteur connaît la composition des quatre parties du cœur (*khána'i āb*, *khána'i bādi pák*, *khána'i khúni ṣáf*, et *khána'i khúnába*). On se représente ces esprits comme des lampes suspendues à des chaînes, qui sont toutes de lumière.

Les cinq Lumières ne peuvent jamais être absentes du monde et, des abîmes aux sommets, rien n'est exempté de leur inspiration (*waḥy*) (1).

Question 6 (f. 60): Comment Dieu a-t-il créé ces espaces et sphères ; de quoi a-t-il créé ces esprits; et quelle était la cause (ou but, *sabab*) de la création ?

« Dieu est de toute éternité (*idwld*) et au commencement de tous les commencements, rien n'existait en dehors de Lui et des Cinq Élus au travers desquels il se manifestait, comme cela a été expliqué au début du livre.

Ce qui est à présent les cieux et la terre, n'était à cette époque que de l'air pur, subtil et spirituel. Alors apparurent ces cinq « Élus parmi les élus » (*khâṣṣu'l-khâṣṣ*) qui manifestèrent leur présence dans le *dîwán* de la dernière limite éternelle (*ghâyatu'l-ghâyâti azalî*) par 124.000 rayons de couleurs différentes, changeant ainsi de nuance à chaque heure.

Ces Elus se trouvaient (f. 61) dans la coupole de la dernière limite lorsqu'en un clin d'œil, Dieu fit apparaître 100.000 lampes rayonnantes (*qundîl*), cierges et lumières spéciales dans cette coupole, qui passèrent ainsi du néant à l'existence: « et la venue de l'Heure n'est qu'un clin d'œil..... » (*Coran*, XVI, 79).

(1) L'auteur ne lit probablement pas *la-nî khâliqun basharan*, mais *khâliqu basharin* car autrement que viendrait faire ici cette citation?

« Ni les anges, ni les (autres) créatures ne peuvent connaître Ses qualités et Sa grandeur; même si les mers se changeaient en encre, et les arbres en *qalams*, et les sept cieux en parchemin, et si tous les êtres spirituels et lumineux et les Jinns commençaient à écrire, ils mourraient tous avant d'avoir pu écrire la millième partie des justes louanges et de la gloire de la coupole de la dernière limite de l'éternité » (f. 61 v.).

« Alors Dieu fit entendre un appel à droite et un appel à gauche, et ces deux appels devinrent des rayons et ces rayons étaient tous des esprits et des êtres spirituels innombrables; au début, ils étaient tous de sept couleurs et chacune de ces couleurs avait mille nuances » (f. 62).

« De chacune de leurs articulations (*band-gushá*) leur lumière rayonnait, telle en des étoiles brillantes et tout comme nos ongles brillent, de leurs ongles rayonnaient des lunes et des soleils. Ils étaient disposés en six troupes (*gurúh*) et chaque troupe avait un conducteur ou chef. Le nom du premier était 'Azâzi'll, et il y avait le Second et le Troisième, etc. Le Très-Haut avait donné en prêt (*'âriyat*) à 'Azâzi'll (f. 62 v.) un peu de lumière et grâce au pouvoir de cette lumière, il continua à créer des esprits semblables à lui-même; tout comme Dieu avait fait entendre le cri de la création (*áwázi úfarínish*), il fit entendre un cri, l'imitant en cela. Au bout d'un certain temps les esprits et les êtres spirituels nés des cris d''Azâzi'll furent si nombreux que nul n'en connaissait le nombre, à part Dieu.

« Alors le Très-Haut dit à 'Azâzi'll: Dis-moi qui tu es et qui Je suis et ce que sont tous ces esprits et substances? (f. 63) 'Azâzi'll répondit: tu es un seigneur et je suis aussi un seigneur, et tous ces esprits sont tes créations et mes créations. Dieu dit: il ne peut pas y avoir deux seigneurs. Tu es créé par moi et tous ces esprits sont aussi créés par moi.

« En vérité, de l'argile, j'ai créé les mortels (*Coran*, XXXVIII, 71) (1).

'Azâzi'll répondit: mes créations sont plus nombreuses que les Tiennes; j'ai créé le double d'esprits; et Tu prétends être le Seigneur! Le Très-Haut répondit : ces créations que tu as produites ont été également

(1) Le terme *wahy* est probablement ici un synonyme de lumière divine.

(f. 63 v.) créées par Moi. Maintenant, je te reprendrai ce prêt (*'âriyat*), — que feras-tu alors ?

Il enleva alors à 'Azâzi'îl cette lumière par laquelle il pouvait créer et en créa la coupole de la Mer de blancheur, qui était mille fois plus vaste que cette coupole bleue. » L'autour répète alors la description de cette sphère, qu'il a déjà donnée plus haut, avec toutes les lumières et les animaux et arbres mythiques.

Alors (f. 64) Dieu demande à 'Azâzi'îl de créer une sphère comme celle-ci, mais il est incapable de le faire.

« Alors le Très Haut désira créer d'autres êtres. De la même manière (que précédemment) il fit entendre un cri devant Lui et derrière Lui... et six degrés (*manâzil*) d'esprits apparurent, plus beaux et plus purs que les précédents, ornés de perles, de coraux, de rubis et de joyaux ; de chaque articulation (de leurs corps) des éclairs fulguraient », etc., Dieu prononça alors (f. 65 v.) les formules qui sont dans les prières, comme *Allâh akbar*, etc. Salmân, le chef de ces *manâzil*, et quelques autres, répète ces formules, exprimant ainsi sa soumission (f. 66).

Après Salmânu'l-qudrat, comme il est appelé ici, Miqdâdu'l-kabîr, le chef de la troupe suivante, fait de même (f. 66 v.) ; vient ensuite le tour d'Abû Dharr, ensuite celui d'autres, qui reçurent le titre de *naqîbs*, *najîbs* et les derniers de *mu'tariḍân* (f. 68 v.), les dissidents. Tous ceux-ci donnèrent une assertion définitive, *l'iqrâri qâṭi'*, reconnaissant l'autorité de Dieu et de son *dâwar*, ou confident, Salmân.

Ensuite Dieu exigea d''Azâzi'îl qu'il se prosterne devant Salmân (f. 69), mais il refusa, ainsi que ses partisans. « Les six troupes infidèles (*manâzili kâfirân*) attaquèrent alors Salmân, et il y eut une grande bataille ; à la fin, elles vainquirent Salmân (*fakhr mlâwurdand bar way*) (f. 69 v.).

Mais Dieu Lui-même intervient alors et ordonne à Salmân de dépouiller les esprits rebelles de la couleur rubis, une des sept lumières qu'ils possédaient depuis la création, et ensuite de la couleur flamme. Salmân le fait et crée deux *ḥijâbs* de couleurs correspondantes, entre lesquels il emprisonne les rebelles (f. 70 v.), leur cachant (ainsi) la coupole de la dernière limite.

Au bout d'un millénaire, Dieu apparaît devant eux sous la forme de Salmân (f. 71) (*az ḥijâbi Salmân ẓuhûr kard*), avec tous ses Élus, ses purs dévots, les *naqîbs*, *najîbs* et les *mu'tariḍân*. Il demanda à nouveau la reconnaissance de Sa Volonté divine, mais les autres se révoltèrent de nouveau et attaquèrent Salmân avec ses troupes (f. 71 v.). Ils furent alors soumis, la lumière de couleur cornaline leur fut enlevée par Salmân, qui en créa le *parda* correspondant, le répandit sous leurs pieds et les plaça dans la sphère se trouvant au-dessous de celle-là. Les mêmes faits se répétèrent aux millénaires suivants, mais Satan persista dans sa non-reconnaissance de Dieu en tant que Dieu et affirma que la Véritable Divinité Suprême était différente du Très-Haut (f. 71 v.-74 v.).

Maintenant (f. 74 v.-75 v.) on explique le sens de la CXII° *sûrate* du *Coran* : « Dis : Il est Dieu l'Unique etc. ». Les véritables personnes (*mawûd*) auxquelles on se réfère dans ces phrases sont les Seigneurs mentionnés plus haut, c'est-à-dire Muḥammad, 'Alî, Fâṭima, Ḥasan et Ḥusayn, qui sont les *qibla* du fidèle, c'est-à-dire qu'ils reposent sur les visages des fidèles (*qibla-gâhi mu'minân and, ya'nî bar dîmi mu'minân mî gardand*).

Les théologiens non-sectaires (*'âlimâni ẓâhir*) donnent une vaine interprétation (*ma'dûm*) de cette sûrate et leurs développements pareils à la toile d'araignée (*ẓuhûrâti 'ankabûtî*) sont un tissu d'absurdités ; « et il n'y a pas d'endroit, soit dans le ciel, soit sur la terre, où Dieu ne soit présent, comme nous le dit le Livre ».

L'expression : « Il n'engendre pas et n'est pas engendré » signifie qu'il ne procrée pas comme un être humain, mais elle ne veut pas dire qu'il n'ait pas créé toute chose avec de l'eau et des atomes d'argile. (Ici donc s'achève jusqu'à un certain point, la question 4.)

L'auteur résume ensuite l'histoire de la création (f. 76) (1).

Ainsi donc, les esprits rebelles ont été graduellement dépossédés de toutes leurs lumières colorées sauf une (f. 76-81 v.). « A la fin du millénaire, le Très-Haut se manifesta sous le *ḥijâb* de *Salmân*, avec tous ses serviteurs. Il fit un *ẓuhûr* au milieu des esprits rebelles et dit :

« Je suis votre Seigneur ; dans chaque sphère, je vous ai demandé de

(1) C'est-à-dire des *Sept combats* de Salmân contre les démons : d'où le titre «*Sab' mujâdalât* » donné au présent ouvrage ; cf. les sept chutes des Nusayris.

m'être loyaux, moi, « Dieu, votre Seigneur, et le Seigneur de vos pères, les anciens » (*Coran*, XXXVII, 126). Reconnaissez ma divinité et vous ne tomberez pas plus bas que cette sphère; je vous ai retiré six couleurs, celle-ci seulement vous reste. Si je vous l'enlève aussi, vous tomberez du plus haut au plus bas. Comme *Amîru'l-mu'minîn* (c'est-à-dire 'Alî) disait ces mots, un esprit sortit du Grand Salmân (*Salmânu'l-kabîr*), qu'on appela le Petit Salmân (*Salmânu'l-aṣghar*), et qui obéit immédiatement au Seigneur. »... Tous les esprits fidèles l'appuyèrent (f. 82), mais les *kâfirs* se révoltèrent de nouveau et perdirent leur dernière couleur.

Mais il semble que Satan (f. 83 v.) conserva cependant une partie de cette « lumière » primitive créatrice et continua à créer des esprits tels que l'infidélité, le crime, la désobéissance, le mensonge, la concupiscence, etc.

L'auteur donne la désignation spirituelle des sphères (*dîwân*) (f. 83) : *Ilâhiyyat*, *malakûtiyyat*, *rubûbiyyat*, *jabarûtiyyat*, *lâhûtiyyat*, *nurâniyyat* et *rûḥâniyyat*. Au f. 84, il donne les noms de Satan pendant les différentes périodes (*dawr*) des principaux prophètes : dans la période de l'*Ilâhiyyat*, on l'appela 'Azâzi'il, sous forme humaine Ḥârith; au temps d'Adam, Ahriman; à l'époque de Noé et de David (*sic*), Ṣawwâ'; au temps d'Abraham, Nimrûd; au temps de Moïse, Fir'awn; au temps de Jésus, Siḥr (?) ou Ashiyûq (?) (1); à l'époque de Muhammad, Abû Jahl; parfois, on l'appelle aussi Shayṭân, mais tous ces noms désignent ce maudit.

Question 7 (f. 84 v.). — Quelle est la signification du verset du *Coran* (XXXIII, 72): « En vérité, nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes le dépôt de la foi, mais ils ont refusé de s'en charger et ont reculé devant cette charge, mais l'homme s'en chargea et il est injuste et ignorant »?

Ce chapitre traite de la création du monde matériel; c'est une des parties les plus intéressantes du livre (f. 85). Lors de l'apparition (*ẓuhûr*) du Chef des Fidèles (*Amîru'l-mu'minîn*, c'est-à-dire 'Alî) à la période (*ba-maqâm*) de l'*Ilâhiyyat*, les cieux qui étaient Salmân, Abû Dharr, etc.,

(1) C'est ainsi dans certains manuscrits. Est-ce une mauvaise orthographe du nom du fils du Roi des Ténèbres, que Bar Khônî (Cumont, I, 12) indique comme étant Ashaqlun ?

l'acceptèrent, comme la terre, les *naqîbs*, et les montagnes, les *najîbs*, avec une partie des dissidents (*mu'taridân*, mot par lequel on entend les êtres humains).

Mais ces esprits infidèles et leur chef Satan ne l'acceptèrent pas et c'est pourquoi apparurent toutes ces collines rocheuses et arides, avec des animaux rapaces, où ne règne jamais le calme (*rastugârî*) ».

Le Très-Haut (f. 86) dit à Salmânu'l-qudrat : « Tu es mon *bâb* (mon seuil), tu es mon livre, le *Coran*, Parole de Dieu, ma main droite dans toutes ces sphères, espaces et *ḥijâbs*; tu es mon Envoyé, mon Trône; je suis le Seigneur, tu es celui qui garde le dépôt (*amânat*); mon esprit se manifeste par ton *ḥijâb* et à tes côtés, je suis ton Seigneur (*az jânibi tû man Khudâwandi tû am*) ; et tu es le seigneur des fidèles (*tû khudâwandi mu'minânî*), je remets en tes mains l'empire du ciel et de la terre; je suis ton seigneur et tu es le seigneur de tous les cieux et de toutes les terres ».

Il ordonna alors (f. 87) à Salmân de transformer les esprits rebelles en matière organique, en terre. Les saints secondaires, Miqdâd, et d'autres, créent également les sept climats, les 28 « îles » (*jazîra*), etc. Salmân crie si fort sur les infidèles « qu'on aurait cru que cent mille bassins d'or tombaient sur le sol » (f. 87 v.) (1); il leur enlève toute la lumière et l'esprit. Ainsi, tous ces esprits désobéissants retournent à leur état original d'eau et d'argile (f. 88).

Ensuite vient l'histoire de la création des climats dans leur ordre habituel : Zang, Inde, Turkistân et Chîn, Khorasan, 'Irâq, Égypte, et l'*iqlîmi haftum* (on ne dit pas quel est ce pays). Les douze *naqîbs* créent les douze contrées, *kishwar*: Sind, Hind, Tibet, Berber, Rûs, Ḥabash, Khazar, Turkistân, Baḥrayn, Kûhistân, Armina (Arménie), Fârs, Maghrib, Asqalân (*sic*, probablement Isqlâb), et Rûm. Les 28 *najîbs* créent 28 *jazîras* ou « îles »: Hind, Sind, Sarandîb, Iskandariyya, Qusṭanṭiniyya, Barqyâs, Farghâna, Andijân (2), Sawâd (3), Mâhîn, Barqa; les îles grecques,

(1) Cf. Bar Khoni (Cumont, I, 24): « l'Esprit Vivant cria à haute voix, et cette voix fut semblable à un glaive aiguisé ».

(2) Interpolation évidente, ou, peut-être, « correction » de certains noms difficiles à déchiffrer.

(3) Sawâd était le nom de différentes provinces ; ici, il est probablement question du Sawâd de la Mésopotamie méridionale.

Gilân, Afriqa, Asqalân (Isqlâb), Naṣibîn, Malaṭiya, Su'ûd (Soghd ?), Anṭâkiya, Ṭarṭûs, Kish, 'Ummân, Kark et Maskat. Ensuite, sept vastes mers sont créées (on n'en donne pas le nom). Tous les minéraux, l'eau, etc. (f. 89 v., 90) furent formés par les débris (*ikhlâṭhâ*) de ceux-ci. Après cette section de minéralogie, il y a une petite section de météorologie, concernant la nature de la pluie. On l'explique comme une punition pour ceux qui se sont révoltés contre le Seigneur (f. 90-92) :

« Il a ainsi privé ce monde de toute couleur, et pendant quelque temps, il n'y eut ni lumière, ni obscurité (et il n'y avait « ni nom, ni âme » sur cette terre ; elle était (f. 92 v.) sèche et rugueuse (*'ûshîda*). Alors Dieu envoya vers la terre un certain nombre de ces esprits rebelles qui avaient été entêtés à la période de la *Malakût* ; et ce fut comme s'il insufflait la vie au monde. La terre se ranima, et commença à produire des plantes (*urwar wa nabâtât*) ; c'était des créations du maudit qui naquirent aux cris (?) d'"Azâzî'l. Ainsi l'esprit de végétation (*rûḥi nâmiya*) se répandit sur toute la terre ; et le Très-Haut crut nécessaire d'enlever de la substance à 'Azâzi'l et de la faire réapparaître en sept couleurs : rouge, noir, (blanc), vert (*kabûd*), violet, bleu (*nîlgûn*) et jaune. Il appela ceci nuages et leur fit porter l'eau aux fleuves et aux rivières et la leur fit rendre à la terre de façon à la garder mouillée et humide. Les vapeurs, dans le monde spirituel, sont cet ange (*firishta*), que Dieu en a chargé.

« Mais en réalité, les animaux, les plantes et les corps (*kâlbud*) proviennent du *kandû* (1) d'Ahriman (f. 93 v.). Et maintenant, le même Ahriman fait son apparition avec les nuages et le tonnerre, alimentant ses propres créations (*rûzî i âfarîdagâni khwîsh mî-rasânad*) selon l'ordre de Dieu ».

« Certaines personnes disent que les nuages viennent par l'ordre du Très-Haut. Cela est vrai, car l'atome de lumière de la divinité, qui a été envoyé à son aide dans la sphère (*hanjâr*) sous forme spirituelle, était vraiment un ordre du Seigneur. Mais le nuage est de la substance d'"Azâ-

(1) On rencontre deux fois cette expression dans le livre, f. 10 et 93 v. D'après les dictionnaires, *kandû* ou *kundû* signifie un grand vaisseau d'argile ; le terme n'est apparemment pas employé en persan maintenant. Il est difficile de trouver à quoi il se rapporte exactement. Y a-t-il un rapport quelconque avec le démon zoroastrien Kund (Kundi dans l'Avesta), avec le corps, les os, etc. duquel la terre a été créée, d'après le *Sikand Gumanik Vijar* (cf. CUMONT, *op. cit.*, I, 87) ?

zi'l; si ce n'était pas ainsi, il ne pourrait obscurcir la lune et le soleil, qui sont de l'ordre (*hanjâr*) de ces deux sphères (supérieures) (*dîwân*).

« Satan se manifeste également dans le microcosme (f. 94), sous forme de la mauvaise pensée, de la volupté, du doute, de la suspicion; il obscurcit par là la splendeur de l'esprit de croyance (*rûḥu'l-îmân*) et le soleil du raisonnement de l'Esprit des cœurs (*rûḥu'l-qulûb*) », etc.

L'auteur arrive maintenant à l'histoire de la création de l'homme en tant que partie du macrocosme: « Quand les nuages commencèrent à humecter et à rafraîchir, le monde prit les couleurs vertes et jaunes, produisant de nombreuse plantes (f. 94 v.), mais il n'y avait personne pour les manger et pour leur donner le pouvoir de croître (*quwwati nâmiya*). Et la substance (*gawhar*) qui s'était révoltée contre Dieu, sortit des plantes (*nâmiya*) et s'installa dans le cœur des animaux, de sorte que tout ce qu'ils (?) absorbaient était dévoré par l'esprit matériel (*rûḥi ḥissiyya*), de façon que tous deux (?) se révoltaient sous l'influence de l'esprit d'infidélité. Les *mu'tariḍân* restèrent en dedans de l'écran bleu, louant Dieu.

Mais il était incompatible avec la justice (*'adl*) de Dieu que les purs et les sincères, les offenseurs et adversaires se trouvent ensemble au même endroit. Pour cela Dieu leur dit: Je veux créer l'homme dans ce monde et lui y conférer l'autorité...

Les fidèles approuvèrent cette décision de Dieu, mais les *mu'tariḍân* protestèrent, arguant de la méchanceté inévitable de l'humanité (*fasâd wa tabâh wa khûn-rîkhtan*); s'il était nécessaire de leur faire simplement louer Dieu, eux-mêmes pourraient le louer autant qu'il Lui plairait (f. 96). Dieu courroucé, malgré leurs gémissements, les chassa hors du ciel. A ceux qui se repentaient, Il enleva ce doute et en créa (c'est-à-dire de ce doute) le corps et l'âme (*jân*) (f. 96 v.) et en jonchа la terre; ces *mu'tariḍs* reçurent le nom d'unitaires, *muwaḥḥid*.

D'eux, on créa ainsi l'humiliation (*dhillat*); il y en eut 4.000, occupant le degré inférieur aux *najîbs* (f. 97).

Les autres esprits pleurèrent et implorèrent le pardon de Dieu et furent, à la fin transformés en êtres célestes et aériens par Salmân (f. 97 v.), *ba haykali samâwî wa hawâ'î*. Ils restèrent dans l'air (*dar miyâni hawâ*),

et s'y multiplièrent beaucoup (*dar gâh u bi-gâh bàham juft bâ yak-dîgar mî-kardand wa mithli khwîsh padîd âwurdandî tâ az ḥadd wa andâza dar gudhashî*). Alors Dieu leur apparut (f. 98) avec le même *tasbîḥ* qu'à la période de *malakût*.

« Les esprits dirent au Très-Haut : « Tu es notre « porte-parole » (*nâṭiq*) et notre chef ; montre-nous ce Dieu que nous louons. » Le Très-Haut dit : « Je vous montrerai ce Dieu à condition que vous fassiez un pacte (*shart*) avec moi : lorsque vous le verrez, vous reconnaîtrez Sa Divinité, de façon que vous puissiez être envoyés au séjour des purs ; tous ceux qui doutent ou expriment un désaccord, iront sur la terre ». Alors, tous les *mu'tariḍân* acceptèrent et firent le pacte. Alors Dieu dit : « Je suis *Allâhu Akbar*, le Grand Dieu (f. 98 v.) que vous cherchez ». Alors quelques esprits surgirent d'eux et lui rendirent témoignage... et Dieu leur enleva l'humiliation (*dhillat*) qui existait en eux (f. 99) et en créa une foule de *dîvs* et de *jinns*... y compris Jânn b. al-Jânn ». Ces esprits (qui étaient ainsi pardonnés) devinrent maintenant des *mumtaḥan*, les éprouvés, et furent placés au-dessous des *muwaḥḥids* (f. 99 v.). Ainsi les premiers (*sâbiqân*) formèrent 7 degrés à savoir : Salmân, Miqdâd, Abû Dharr, *naqîbân*, *najîban*, *muwaḥḥidân* et *mumtaḥanân*. L'ordre fut donné de précipiter en bas ceux des *mu'tariḍân* qui étaient restés en arrière et de les garder au milieu (*miyân-gâh*) du monde (f. 100).

Parmi ceux-ci, 313, qui immédiatement commencèrent à pleurer et à implorer la miséricorde de Dieu, furent pardonnés ; leur doute fut séparé d'eux ; on en créa 70.000 anges (*malâ'ika*) et on les appela *mursal*, c'est-à-dire envoyés (f. 100 v.)

Mais Satan fit une apparition parmi ces esprits désobéissants qui n'étaient pas devenus des anges. La volonté de Dieu était que Jânn b. al-Jânn tombe entre les mains d'Iblîs. Aussi après qu'un certain temps se fut écoulé depuis que ces êtres misérables (*dhillatiyyân*) étaient sur la terre, Dieu ordonna à Iblîs de tuer Jânn b. al-Jânn (f. 101). Alors Iblîs et les anges (sic ! *-malâ'ikatân*) et Jânn b. al-Jânn et ses *dhillatiyyân* commencèrent une bataille et tombèrent dans *cette* (?) mer (1). Certains

(1) Toute l'histoire de ce Jânn b. al-Jânn est très étrange (cf. Ivanov, éd. 1770, p. 368). Nous y observons qu'Iblîs n'obéit pas seulement à Dieu, mais agit d'accord avec les anges.

d'entre eux se changèrent en monstres marins, d'autres en crocodiles ou en poissons ; d'autres devinrent des animaux sauvages et des oiseaux ; d'autres, encore, se changèrent en Gog et Magog, d'autres en coquillages, etc. (1). Iblis apparut parmi les anges (*malā'ikatān*), le corps orné (f. 101 v.) de toutes les couleurs qu'on trouvait dans les sept cieux et terres, tandis que les anges étaient couleur de feu, en tirant gloire et orgueil. Iblis lui-même en tirait mille fois plus vanité que ceux-ci.

Alors Dieu leur dit qu'il allait créer l'homme dans ce monde, de façon qu'il puisse le gouverner. Certains esprits acceptèrent ceci avec obéissance, mais d'autres, avec Iblis à leur tête (f. 102), menacèrent de ne pas se prosterner devant l'homme. Cette partie de la narration suit en tout la version coranique, à l'exception de la partie qui raconte la punition, où Dieu changea les esprits rebelles en jolies femmes (*zani nik chihra*) (f. 103 v.) de façon qu'apparaissant parmi les pécheurs et les punis, ils les induiraient en erreur et les empêcheraient de revenir au droit chemin ; alors, après tous leurs péchés, il leur faudrait aller en enfer où il leur faudrait rester 7.000 ans, dans des corps de sang et de chair (*khūnin wa gūchdin*, sic !). Alors Dieu changea les partisans d'Iblis en corps noirs (*qālibhā'i azilla*) et d'autres esprits désobéissants en corps matériels (*qālibhā'i ashbāh*). Les corps de la première espèce sont l'Enfer, ceux de la dernière espèce, le Paradis (f. 105).

Ainsi l'humanité fut créée et envoyée au Paradis, avec le commandement coranique de ne pas toucher aux fruits d'un certain arbre (2).

Ceci est expliqué comme l'interdiction du *zinā*, l'adultère (f. 105 v.). Dieu fait un pacte avec eux, promettant de leur envoyer Jibrī'īl, c'est-à-dire le guide Divin (*hidāyati Ilāhī*), mais leur recommandant de ne pas toucher les pervers, errant sous la forme de femmes (f. 106). On renonce aussi à l'histoire d'Adam, de sa côte et d'Ève (3).

(1) De nouveau un parallèle avec le manichéisme (cf. Cumont, *op. cit.*, I. 39).

(2) Sans doute, ceci est un parallèle avec « l'arbre du Mal » manichéen.

(3) Il est intéressant de voir que plus loin (f. 207), Adam, Ève, Seth, Abel et Caïn sont cités comme les noms des Cinq Divins ! Nous ajouterons aussi que malgré qu'il soit question du serpent et du paon, l'histoire de la séduction d'Ève est omise.

L'auteur semble négliger complètement le thème monogéniste de l'humanité, issue d'un seul couple ancestral.

Une histoire très étrange est racontée ensuite : « Alors Jibrî'îl, qui était l'esprit de la révélation (*rûḥu'l-waḥy*) leur fit voir le Paradis. Ils y virent un personnage orné d'un million de lumières de scintillements et de couleurs différentes, assis sur un trône, avec une couronne sur la tête, deux boucles dans les oreilles et un glaive dans son ceinturon ; ce glaive était levé. Les rayons (lumineux) qui émanaient de ce personnage illuminaient tout le jardin du Paradis. Les *mu'tariḍân* voulurent savoir (f. 106 v.) qui était ce personnage. L'esprit des esprits, *rûḥu'l-arwâḥ*, leur apprit que ce personnage appartenait à la sphère (*dîwân*) de la dernière Limite éternelle, qui est au-dessus de tout sommet.

C'est la forme de Fâṭima qui se manifeste ainsi dans le Paradis. Sa couronne était Muḥammad, ses boucles d'oreilles étaient Ḥasan et Ḥusayn, et son glaive était 'Alî ; son trône était le siège du pouvoir, le lieu de repos (*sarîr-gâh*) du Très-Haut. Alors, tous élevèrent leurs louanges vers cette image » (1).

Après quelque temps, Iblîs prit la forme d'une femme (f. 107), et tous ceux qui étaient ses disciples devinrent également des femmes et apparurent à ces *mu'tariḍân*. Sur-le-champ, tous devinrent agités, car rien n'agite l'homme comme le désir de posséder une femme. Ils leur tinrent les mains, les passions montèrent en eux, ils se frottèrent l'un à l'autre et au bout de neuf mois, un être nouveau apparut au milieu d'eux. Le serpent et le paon furent le Second et le Troisième dans le Paradis (après Satan) ; ils y vinrent après Iblîs.

Après cette dernière manifestation (f. 107 v.), Dieu les chassa tous du Paradis et les envoya dans des corps sombres et étriqués ; il leur donna des seins et des organes génitaux. Quand ils tombèrent, ils pleurèrent jour et nuit, mais Iblîs leur apparut sous la forme d'une jolie femme, les séduisit tous et leur fit commettre l'adultère. Alors Dieu les chassa de leurs corps d'obscurité et les envoya dans des corps de sang et de chair (*khûnîn wa gûchdîn*), et lorsqu'ils se repentirent et implorèrent la pitié de Dieu, il décida de faire avec eux quatre Pactes (*chahâr sharṭ*) (f. 108 v.) :

(1) Il est à noter qu'ici Fâṭima est constamment qualifiée « Fâṭir » (= le créateur), au masculin. Nombre de sectes anciennes se servirent de cette expression, usitée aussi chez les Nusayris. Sa ressemblance avec la « Mère de la Vie » manichéenne ne doit pas être fortuite.

I. « Reconnaître sa manifestation dans toute forme ou personne, dans toutes les langues et tous les sons, soit en arabe, persan, grec, hindî, sindî, géorgien où en siqlâbî (slavon) ou en sûrâtî (c'est-à-dire sûryânî, syrien), sans nul doute ou hésitation, se fiant aux preuves, en toute sincérité. ».

II. « Reconnaître les Imams de l'époque, et les savants divins et éclairés et apprendre d'eux ses vertus, sa science et sa gloire, déclarant ouvertement la divinité de leur science et de leur esprit (*khudâwandî'i nuṭq wa rûḥi îshân*) » (f. 109).

III. « De se traiter en frères les uns les autres et de sacrifier l'un pour l'autre vie et biens, d'être prêt à verser son sang par amour de la religion et des coreligionnaires, et de vivre ici-bas une vie (*dunyâ*) en accord avec la religion (*dîn*); de ne pas se mêler aux méchants; de professer la divinité, de la sagesse et de l'esprit (les uns) des autres (*gawâhi ba-khudâwandî wa ba-rûḥi yak-dîgar bi-dihîd*) ; d'être bons les uns pour les autres. »

Ces trois pactes se rapportent à trois professions de foi en la Divinité de Dieu : par Ses prophètes; par Ses chefs religieux (*imâmâni zamân*), et par les frères coreligionnaires (f. 109 v.).

IV. « Ne pas être absorbé dans les affaires de ce monde (*khûrd wa burdi dunyâ*) ; éviter la gourmandise. « Et si vous vous soumettez à ces trois premiers *sharṭs*, je passerai sur ce dernier et vous laisserai retourner au Paradis ».

Quand ce pacte fut fait, l'oubli les vainquit et ils tombèrent tous sur la terre, au milieu de ce monde. Au bout de quarante ans, un grand nombre d'entre eux cessèrent d'observer le pacte (f. 110 v.) et, entraînés par Ahriman, ils quittèrent le droit chemin, mettant leur main sur l'arbre défendu et goûtant la douceur de la sensualité.

L'auteur explique alors la conformation allégorique du corps humain (f. 110 v.-113) et la nature de la psychologie humaine, en tant qu'activité des différents esprits.

Question 8 (f.113 v.) : le « plaisir », facteur créateur moteur.

Il y a des nuages de deux espèces différentes. L'une est faite de la

substance pure de l'air subtil et l'autre de la substance des créations d'Azâzi'il. Salmân créa la chaleur avec les vies et les substances (*jân wa jawhar*) créées par Satan et envoya à leur aide des esprits de sept couleurs et les évaporations de la terre, de façon qu'ils puissent prendre à la terre ou à la mer leur beauté et leur parure (*ziwar wa danld* (1). Ainsi le nuage recueille l'eau des créations de Satan et garde à la terre sa fraîcheur et la nourrit, comme l'assurance lui en a été donnée, jusqu'au jour de la Résurrection (f. 114).

L'auteur reprend alors le sujet le plus intéressant, c'est-à-dire la nature du pouvoir de reproduction dans la nature. Tout ceci n'est qu'atomes de ce pouvoir créateur (*gawhari âfarînanda*) donné par le Créateur à Ahriman ou 'Azâzi'il au début des temps (dans le livre, on n'explique pas pourquoi ni comment). C'est ce pouvoir qui fait s'extérioriser le sperme dû à l'attrait qu'il évoque dans les esprits, et le loge dans les organes féminins, y produisant une forme et un corps nouveaux (f. 115). Le même cas intervient pour le nuage. A quelqu'endroit qu'il apparaisse, obscurcissant les étoiles, la lune et le soleil, Dieu envoie un ange armé d'un fouet fulgurant, qui n'est autre que l'atome de cet air lumineux (*hawâ'i nûrânî*), pour chasser le nuage loin des astres obscurcis. Cet atome est(dissimulé dans) l'ardeur de la passion (ou) éclair du nuage (f. 115 v.). Et ces sept couleurs qu'il possède, sont celles que (ce pouvoir) vit en lui-même dans les différents *dîwâns*. Ce nuage est caché dans l'*hijâb*; on ne peut le voir à aucun endroit où le soleil et la lune brillent dans le monde. Alors, il sort de son *hijâb* et obscurcit le ciel, le soleil et la lune et répand un froid si intense qu'il tue les humains.

Exactement de la même manière parfois, un des savants divins ou des chefs religieux de l'époque (*'âlimâni rabbânî wa imâmâni zamân*) fait son apparition et des discours semblables au soleil et à la lune émanent de lui. Alors apparaît un des ennemis (*mu'tariḍân*) qui obscurcit (f. 116) ce fidèle. « Dans le royaume de la parole se lève alors une force ennemie. »

L'auteur décrit un phénomène analogue dans la vie psychique de l'homme (f. 116 v.-117).

(1) Nous trouvons deux fois ce terme à la même page. On ne le trouve pas dans les dictionnaires.

Question 9 (f. 117). — Quand l'âme et le cœur seront-ils à l'abri de ces calamités?

La réponse, expliquant le mécanisme de la psychologie et de la pensée humaines, est peut-être la partie la plus difficile du livre, car il n'est parfois pas facile de suivre les idées très primitives de l'auteur, qui essaie de tracer un parallèle complet avec le monde extérieur.

L'esprit de l'acquiescement mental, *Rûḥi mutma'yanna* logeant dans le cœur humain, atteste Son autorité propre, *khudâwandî*, de façon absolue (*qâṭi'*) (f. 117 v.), d'accord (*bar*) avec les imâms du temps, dont les figures sont le Paradis du Très-Haut, et dont les enseignements (*nuṭq*) sont la porte du Paradis, ou Salmân, le lieu de prosternation des *yatîmân* (1), le lieu de prière des sept anges, le fondement du séjour (*dîwân*) des *naqîbs*, le palais royal (*dâru'l-mulk*) des *ḥajîbs*, la coupole (*qubba*) d'Adam, l'arche de Noé, la *ḥulla* d'Abraham, les tablettes de Moïse, la tourelle du château de Jésus, le trône de Muḥammad, le siège à 30 pieds (*kursî*) d''Alî, le jardin de Fâṭima, le Paradis d'Ḥasan et d'Ḥusayn, le *ṣirâṭ* du fidèle, le refuge (*mâwâ*) des chérubim, les sphères des êtres lumineux, la *qibla* des êtres spirituels (f. 117 v.-118).

Ce que l'auteur essaie d'exprimer d'une manière si poétique veut dire simplement que le phénomène psychique suprême, qui est le ton de base de toute la perspective, est l'acquiescement: qui peut provenir seulement d'une foi profonde et parfaite, puisée dans une religion sûre, car autrement, « même si on prie Dieu autant que les cieux (élevés) et autant que la surface de la terre est vaste » (f. 117 v.), cela ne servira pourtant à rien.

« Le Très-Haut dit (f. 118 v.) : On ne pourra atteindre ma proximité et ma faveur (*girânî*) en tournant la face vers l'Est ou vers l'Ouest et en accomplissant le *namâz;* mais tu tourneras ta face vers les imâms du temps et tu auras une foi complète en la lumière de leur mission prophétique (*nubuwwati îshân*) (f. 118 v.), où toute manifestation de lumière (*ẓuhûri nûrî*), en toute période, sphère, endroit et être (*kawn*), etc., sacrifiant pour l'amour (*fidâ*) d'eux ta vie et tes biens, restant patient et obéissant

(1) Voir ci-dessus, p. 442, n. 3.

dans l'infortune, la maladie, la mort, en tout, gardant une foi solide (f. 119). Aie confiance en l'enseignement de Salmân le puissant, le dépositaire (*Dâwar*) de Dieu » (f. 119 v.).

Question 10 (f. 119 v.). — L'être humain peut-il, de sa propre volonté, fournir ce témoignage absolu, ou dépend-il de la grâce (*naẓar*) de Dieu ? De façon que ces initiateurs lumineux (*'âlimâni nûrânî*) occuperaient leur place de commandement, non plus cachés par le voile de lumière, quand leurs disciples pourraient leur offrir leur témoignage ?

« Lorsque l'imâm du temps, ou l'initiateur lumineux (*'âlimi nûrânî*) transmet à son disciple le mot de vérité, ce dernier ne peut l'accepter (f. 120 v.) si son esprit des cœurs, *rûḥu'l-qulûb* ne l'accepte pas, car son esprit conscient de vie, *rûḥu'l-ḥayâtinâṭiqa*, est seul (et impuissant). Alors, par l'ordre du Très-Haut et par la grâce (*naẓar*) et le désir de l'imâm du temps, un esprit couleur de l'éclair vient de la coupole bleue et s'installe dans le cerveau du disciple sur l'esprit des cœurs et ce dernier transmet directement le rayonnement du mot de l'initiateur, donnant un témoignage sincère et absolu. Alors, par la grâce (*naẓar*) du Très-Haut, l'esprit de clarté, *rûḥi rawshanî*, descend (f. 121) du voile de la couleur rayon de lune et se pose sur l'esprit d'épreuve, *rûḥi mumtaḥina* qui est l'orateur et le professeur, tandis que l'esprit des cœurs, *rûḥu'l-qulûb*, est le disciple, qui écoute le discours et atteste l'autorité du professeur, *'âlim* ; mais il n'a pas la force de garder le secret de la signification (*dar dayr-u ḥaram*). Alors, par la grâce du professeur, *'âlim*, l'esprit de préservation, *rûḥu'l-ḥifẓ*, descend de la sphère couleur de soleil et se pose sur l'esprit de foi, *rûḥu'l-imân*, de façon que ce mot puisse rester à l'intérieur (*dayr*) de lui. »

Mais lui, le disciple, n'a pas le pouvoir de réfléchir à cela. De même l'esprit de pensée *rûḥu'l-fikr*, est envoyé, ensuite (f. 121 v.) l'esprit de force, *rûḥu'l-jabarût* qui donne au disciple le pouvoir de répéter ce que dit le professeur. Cet esprit, descendant de la sphère vert-émeraude, se pose sur l'esprit, de pensée ; alors « l'esprit des cœurs » du professeur s'envole (*parwâz kunad*) vers ces membres (*jawâriḥân wa dhûqârî*) (1)

(1) On retrouve trois fois cette expression bizarre : f. 121 v. et 122, forme *dhû qârî*, et au f. 120, sous la forme *dhû qâr*.

de façon que son discours devienne clair pour l'esprit mais il ne sort pas du voile, avant que, par la grâce du professeur, le rayon (*tâbish*) de l'esprit de connaissance (*rûḥu'l-'ilm*) descende de la sphère de couleur cornaline, et se fixe sur cet esprit (f. 122) et cet esprit commence à parler, et exprime la lumière de la connaissance en présence de l'*'âlim*; mais ceci est encore imparfait, et le professeur, *'âlim*, ne l'accepte pas. L'auteur continue à décrire le cours de la pensée de la même manière bizarre et maladroite, faisant intervenir l'esprit de raison, *rûḥu'l-'aql*, le moi sensuel, *nafsi ḥissî*, l'esprit de volupté (*rûḥi shahwat*), l'« Adam condamné », *Ādami madhmûm* (l'égoïsme) et l'esprit de sainteté (*rûḥu'l-quds*), qui combat ces phénomènes vicieux, faisant se clore le *dawr* d'Iblis, c'est-à-dire l'influence du sexe. Mais cela n'est pas tout (f. 123), car alors apparaît, venant de la mer de blancheur, le « grand esprit », *rûḥu'l-akbar*, et à la fin, l'esprit suprême », *rûḥu-l-a'ẓam*, venant de dessous l'Ombrelle du Très-Haut, qui est dans la sphère de la Dernière Limite. C'est pour symboliser ce processus décuple de la pensée (f. 124) qu'il y a dans le monde les dix *âyat* du *Coran* (?), le jour de l'*'Āshûrâ*, et toutes les décades qu'il y a dans ce monde. Voilà pourquoi ce livre-ci est appelé également *'Ashara'l-maqâlât*.

Question 11 (f. 124 v.). — La signification de l'*'Āshûrâ*.

Dieu a créé le monde le jour de l'*'Āshûrâ*; Salmân (f. 125), *qu'il nous accueille 'alay-nâ minhu's-salâm !* (1) (qui était le créateur immédiat de l'Univers) et ses neuf *bâbs* sont donc dix. Hasan et Husayn sont le jour de l'Āshûrâ ('). Salmân est l'esprit de foi du Trône (*rûḥu'l-îmâni 'Arsh*) (f. 125 v.), et avec ces neuf lumières (*nûr*) qui l'accompagnent toujours, cela fait dix. Ces neuf *nûrs* sont des vertus : piété, foi, fidélité, patience, etc. (2). Le ciel et la terre qu'a créés Salmân symbolisent : le ciel, = la connaissance, la terre = le disciple et Salmân = raisonnement (*nuṭq*);

(1) On trouve des expressions semblables dans certains passages de ce livre. Évidemment, le terme *salâm* n'a pas ici le sens de « bénédiction », mais celui d' « acceptation » : que son accueil soit sur nous, ou qu'il nous accueille.

(2) De nouveau, il y a une chose semblable dans le manichéisme, sous la forme de douze vierges lumineuses, symbolisant les différentes vertus (cf. Cumont, *op. cit.*, I, 35).

ainsi les dix jours de l'Āshūrā sont ces dix esprits précités. Telle est la signification de l'Āshūrā et du *Coran*, car tous deux sont identiques.

Question 12 (f. 126). — Qu'est ce que le *Coran*?

C'est le livre qui révèle la Vérité, la parole de Dieu, incréée; c'est la même chose que Salmān, dans le macrocosme, qui est également non-créé; c'est la voix de Dieu, qui n'est pas une création. Suit alors un parallèle entre l'âme humaine, avec tous les esprits habituels, et la terre et le ciel.

On donne une série d'allégories se rapportant aux constellations et aux planètes (f. 127-128).

Question 13 (f. 128 v.). — Les rêves.

Ils dépendent de différents esprits, suivant leur fixation dans les sphères : ainsi chaque rêve au sujet du soleil, de la lune, des anges, est vu par l'esprit de clarté (*rūḥi rawshanī*), etc.

Si quelques-uns de ces esprits s'éloignent, tout le système en est bouleversé, et ce qui cause la mort de l'individu.

Question 14 (f. 129 v.). — La transmigration des âmes.

Ceci est donné comme explication du *Coran*, LXIII, 8, qui cite le « retour à la ville ».

« Ceux qui connaissent ces répétitions et retours (*karrat wa raj'at*), savent d'après les mots et les actions de chaque *mu'min* et de chaque *kāfir*, quelles étaient auparavant sa religion et sa foi et parmi quel peuple il se trouvait. Ils savent aussi d'après ses actions (*kunish wa manish*), parmi quel peuple il renaîtra et quelle sera sa religion.

« Quiconque (f. 130 v.) offense ou tracasse un *mu'min* sera puni et devra mourir sept fois dans l' « enfer organique ». Un enfant d'un à dix ans ne peut atteindre à la notion de la manifestation de Dieu ; chaque fois qu'il meurt, il devra mourir un an après sa renaissance. Ainsi, si tu vois un enfant de cinq ans mourir, cela signifie qu'il est mort quatre fois pendant cette période et qu'il mourra encore deux fois. Et quiconque est né

(f. 131) et meurt dans la période de l'esprit matériel (*rūḥi ḥissiyya*), entre dix et vingt ans, renaîtra dans les environs d'où il aura vécu, qu'il soit un *mu'min* ou un pécheur.

« Quiconque meurt dans la période de l'esprit de volupté (*rūḥi shahwat*), entre 20 et 30 ans, renaîtra dans la famille d'un homme avec lequel il aura vécu.

« Et s'il meurt dans la période de l'esprit de foi, entre 30 et 40 ans, il renaîtra dans la société où il aura été accepté et traité avec bienveillance, qu'il soit *mu'min* ou *kâfir*.

« Et s'il meurt dans la période de l'esprit de connaissance (f. 131 v.), *rūḥu'l-'ilm*, entre 40 et 50 ans, il renaîtra dans la société dans laquelle il aura appris la sagesse, qu'il soit *mu'min* ou *kâfir*.

« Et s'il meurt dans la période de l'esprit de raison, *rūḥu'l-'aql*, entre 50 et 60 ans, il renaîtra parmi les gens dont il aura adopté la religion, qu'il soit *mu'min*, ou hérétique, Gabr, Juif ou Tarsâ.

« Et s'il meurt dans la période de l'esprit de sainteté, *rūḥu'l-quds*, entre 60 et 70 ans, il renaîtra parmi le même peuple; où il a été converti et parmi lequel il aura joui de l'amour et de l'amitié, quelle qu'ait été sa religion.

« Et s'il meurt après 70 ans, les séries de renaissances recommencent du début.

« Toutes ces renaissances sont dues à *rūḥi mu'tarida*, l'esprit désobéissant qui a été envoyé dans ce monde. Au cas où il s'agit de « l'esprit des choses matérielles » *rūḥi ḥissiyya*, tout devient différent. S'il meurt pendant la période du *rūḥu'l-quds* (entre 60 et 70 ans), il renaîtra parmi les nègres ou les Abyssins; s'il meurt à la période du *rūḥu'l-'ilm* (entre 40 et 50 ans); il renaîtra parmi les montagnards ou les nomades, etc. » Dans certaines périodes, apparemment identifiées avec l'influence de différentes constellations (f. 132 v.), il peut avoir la chance de renaître à la période d'Adam, ou dans le *Baytu'l-ma'mûr*, ou à la période de Noé, il peut entrer dans l'arche, etc.

Apparemment dans ces croyances, il n'y a aucune indication de réincarnation en d'autres êtres vivants que les humains.

Question 15 (f. 133). — Le Trône de Dieu.

L'*'Arsh*, le *Baytu'l-ma'mûr* d'Adam, le *Safîna* de Noé, etc, symbolisent les sept *dawrs*, ou périodes millénaires. Leur signification n'a jamais été révélée dans aucun livre, ni à personne avant ceci (dit l'auteur, essayant d'exciter l'intérêt du lecteur pour ses allégories plutôt arides). « Ceci n'est connu de personne, excepté de Dieu et de ceux qui l'entourent, il y a beaucoup d'initiateurs lumineux qui ne peuvent atteindre à cette connaissance. »

Suit un long avis recommandant de garder tout cela dans le plus profond secret.

Le *Baytu'l-ma'mûr* (f. 134) fut créé par Adam et Adam est Dieu (*khudâwand*), c'est-à-dire cet esprit qui se trouve dans le cerveau derrière le front. Suit alors la description des différents murs, etc., de la maison, faits de différents métaux précieux et de pierres précieuses (f. 134-134 v.), associés à différents esprits.

Question 16 (f. 135). — La *Safîna* de Noé et autres reliques sacrées.

Les murs, etc., de l'arche, sont décrits de la même manière, avec allusions à différents métaux précieux et association avec différents esprits.

Les quatre oiseaux d'Abraham sont l'aigle, le paon, le vautour (*karkas*) et la grue (*kulang*). Ils sont tous associés avec différents esprits (f. 135 v.).

Moïse, son bâton, le mont Sinaï sont aussi expliqués de manière spirituelle (f. 136-138). Le mont Sinaï surtout est entouré de mystère. Il est composé de sept lettres et de trois points ; ce sont les sept esprits cités plus haut et il y a *trois autres esprits* au-dessus d'eux, « qu'hélas ! il est impossible de nommer dans ce livre ».

Jésus (f. 138 v.), sa mère, la source légendaire, le dattier, qu'elle devait secouer pour faciliter l'enfantement et pour en manger quelques fruits, tout cela sont des allégories, ayant leur origine dans les esprits, c'est-à-dire des phénomènes de l'esprit humain.

Question 17 (f. 140). — L'Ascension (*Mi'râj*) de Muḥammad, et le glaive Dhu'l-fiqâr d''Alî.

Le *mi'râj*, qui joue un rôle extraordinairement important dans les légendes religieuses de l'Islam, surtout parmi les Sufis, est expliqué ici de la même manière allégorique et psychologique. Les séries détaillées de similitudes données ici résument la perfection morale que chacun doit chercher à atteindre.

Le Dhû'l-fiqâr d'"Alî (f. 143 v.) est aussi présenté allégoriquement, avec ses autres noms, tels que Ṣamṣâm, etc.

Le Qâ'im (f. 144), ses miracles, sa bannière rouge (*'alami surkh*), son épée blanche (*tîghi safîd*), son armée de 313 messagers (*mursalân*), sont une série d'allusions à la structure spirituelle et cosmologique de l'Univers (1).

Question 18 (f. 144 v.). — Combien de Trônes de Dieu y a-t-il et sur quoi se trouvent-ils ?

Les idées mythiques au sujet de l'eau sur laquelle repose le Trône de Dieu et la profusion de pierres et de métaux précieux dont l'auteur émaille son récit se rapportent tous et toutes aux mêmes phénomènes psychiques et à des esprits.

Question 19 (f. 146). — Le temple de la Ka'ba.

Les allégories habituelles sont exposées dans le même style ; les quatre murs de la Ka'ba sont les quatre pactes, cités plus haut (page 461), faits lors de la manifestation de « l'Adam permanent », *Âdamu'd-dâ'im.* Ces pactes sont répétés avec plus de détails qu'au passage précédent, mais dans un esprit légèrement différent. Ce paragraphe est surtout intéressant en ce sens qu'il nous indique les idées morales de l'auteur, qui s'y exprime au moyen de ses allégories coutumières.

Question 20 (f. 152). — Les sept cieux et les sept *ṭabaqas* de la terre.

Ceci est donné sous la forme du *tafsîr* du verset du *Coran* XXI, 31 et un parallèle est tracé entre ces sept phénomènes cosmologiques et la struc-

(1) La bannière rouge et le glaive blanc flamboyant d'al-Qâ'im ne symbolisent-ils pas l'incendie final du monde ?

ture du corps humain avec ses membres principaux et ses organes internes.

Question 21 (f. 153). — La terre repose sur le dos d'un taureau et ce dernier sur un poisson, etc. ?

La réponse est plutôt simple : la terre est le cœur ; les sept étages de la terre sont les sept principaux organes internes, etc.

Question 22 (f. 153 v.). — Quelle est la terre sur laquelle tombèrent Adam, Ève, le serpent et le paon, et qui étaient-ils ?

La terre est de nouveau le cœur et les quatre êtres expulsés du Paradis sont des phénomènes psychologiques. On voit qu'il y a différents Adams : *Ādami madhmûm* est Iblis, vraisemblablement l'instinct sexuel ; *Ādami 'âṣî* ou désobéissant, probablement le même qu'*Adami ḥabsî*, l'« Ādam prisonnier », après sa chute, avec Ève qui est son complément (*iuft*) ; *Ādami mu'tariḍ*, ou Adam le rebelle, est simplement un symbole de l'obstination. Il y a encore d'autres Adams : *Ādami dâ'im*, cité plus haut, apparemment une manifestation divine, mais plus tard, dans ce livre, on l'identifie à *Ādami kâfûrî*, qui est apparemment un principe de péché (?). Ève, le serpent et le paon sont aussi des symboles, la plupart de phénomènes psychiques.

Question 23 (f. 154 v.) — Les esprits qui montent du cœur.

Dans le même style que précédemment, l'auteur donne ici ce qu'on peut appeler le mécanisme de la pensée morale. Son principe est le même, c'est-à-dire qu'il explique les faits du macrocosme par les phénomènes psychiques de l'esprit humain. Le sens de ceci est vraisemblablement le suivant : dans toute infortune et dans toute tentation, il faudra suivre résolument les prescriptions de la religion, pour donner une attestation totale de l'esprit d'acquiescement, *rûḥi muṭma'yanna* qui est l'image de Dieu dans le cœur.

L'esprit de foi se joint à l'esprit conscient de vie et ils forment le ciel bleu sous lequel circulent quatre fleuves, c'est-à-dire la vue, l'ouïe, l'odorat et le raisonnement (*gûyâ'î*). Vient alors la patience (*ṣabr*), apparem-

ment considérée comme un esprit spécial, formant la paire avec l'esprit de miséricorde (*marḥamat*). Les péchés et les punitions ont ici leur source invariablement dans tout ce qui a trait au sexe et dans le manque d'obéissance à la religion.

Question 24 (f. 162). — Péché et salut.

Notre « Seigneur *Amîru'l-mu'minîn 'Alî*, dans son livre *Kitâbu'l-ikhbârât* explique avec soin que le salut (*najât*) du moi matériel (*rûḥi ḥissiyya*) se trouve dans le monde matériel (*bar ḥiss*). Mais tout ceci est écrit pour les commençants et les non-initiés, d'une manière métaphorique ; en réalité, à la place de *rûḥi ḥissiyya*, il faut lire *rûhi muṭma'yanna*, l'esprit de résignation. Le péché d'Adam révolté (*Ādami 'âṣî*) est double: ne témoignant pas de la vérité du Dieu qui s'est manifesté, et désobéissance (*farmân ba Maliki Ta'âlâ bi-dâda ast*, sic !). Dieu, dans ce sens, est l'âme consciente et les cinq sens se trouvent à cinq mille farsakhs de la chute d'Adam.

Le salut est l'attestation ferme de l'esprit lumineux et conscient de la vie, car en dehors d'eux il n'y a pas de pouvoir dominant dans l'Univers.

L'esprit de la matière, provenant du principe coupable de la volupté (*ladhdhat*), l'obscurcit et l'emprisonne, produisant l'égoïsme et les vices.

Cet esprit de couleur noire, a la forme d'une bête et la tête renversée (f. 164 v.). Cet esprit est le même que l'esprit de luxure (*rûḥi shahwat*), ou Adam le condamné (*Ādami madhmûm*), Satan, l'ennemi de Dieu à toutes les époques et dans toutes les sphères, car il agit encore (f. 165 v.). Tout comme Dieu a créé le monde par quatre cris, il a créé quatre liquides putrides : le sperme, le *râza* (?), le *râmiḍa* ou *râbiḍa* (?) (1) et le sang menstruel ; et notre corps est fait de ces quatre liquides.

Tout comme 'Azâzi'il et les deux autres, qui ne sont pas nommés, qui ont apparu avec lui, prétendirent à la divinité, de même les organes génitaux mâles sont la source continue du péché ou rébellion (f. 166 v.), et la source de maux et de vices ; ainsi en est-il, parce qu'il y a un paral-

(1) On ne trouve pas ces termes dans les dictionnaires ; ils ont sans doute un sens analogue à pus ou urine (*rumaṣ* = mucus oculaire).

lèle complet entre le microcosme et le macrocosme, qui est ici suivi en détail.

Question 25 (f. 170). — Qu'est ce que le *ṣirâṭ*?

« La capacité du cœur humain se mesure à l'épreuve d'un voyage de trois mille ans : tel est le *ṣirâṭ*. Il y a trois éléments dans le cœur, correspondant à trois classes d'êtres : les purs, les pécheurs et les obstinés, les ennemis invétérés et les incroyants. L'anatomie du cœur humain est expliquée dans le même style allégorique. Il doit monter pendant mille ans, avancer en palier pendant mille ans et descendre pendant mille autres années (f. 172); c'est le pont du *ṣirâṭ*, jeté par-dessus les sept *ṭabaqas* de l'enfer (f. 172 v.) qui sont identifiés aux organes internes. »

Question 26 (f. 173). — Qu'est ce que le *Qiyâmat*, résurrection ?

« Quand l'esprit de foi apparaît et commence à briller, montant sur le trône, le moi fidèle (*nafsi muṭma'yanna*) lève son visage et le Soleil se lève à l'Ouest. Lorsqu'il se lève au-dessus du cerveau (*maghz*), la terre du cœur se transforme en terre du cerveau ». Toutes ces phrases poétiques n'indiquent rien que le repentir du péché, mais l'auteur met en branche tout le mécanisme de la création, etc., pour exprimer des concepts aussi simples, les revêtant de toute la pompe du surnaturel.

Question 27 (f. 175 v.). — Les sept lumières qu'on trouve dans le corps humain.

« Sept *'aqls* (intelligences) joints par des chaînes à la lune, au soleil, aux étoiles, à l'éclair, aux nuages, au tonnerre, au vent et à l'air sonréunis dans ce corps matériel ; « alors en une chaîne longue de soixante-dix coudées » (*Coran*, LXIX, 32). « Tout comme sept courants venant d'un fleuve, dans lequel l'eau ne reste jamais immobile et n'est jamais interrompue dans son cours ». L'auteur explique de nouveau les fonctions psychiques de l'organisme, les identifiant avec des esprits, auxquels il attribue différentes couleurs et qu'il associe à différentes sphères et à des astres.

Question 28 (f. 178). — Les chapitres du *Coran*.

C'est un historique bizarre du texte du *Coran* expliqué *ba ta'wîli bâṭin wa bu ma'nâ'i ḥaqîqat*.

Il donne les endroits où furent révélées les différentes *sûras*, mais en plus de La Mecque (s. III) et de Médine (s. III), certaines *sûras* apparaissent comme révélées à Basra (s. IV), en Syrie (s. V), à Kûfa (s. VIII) et dans « toutes les parties du monde ».

On sait que Basra et Kûfa n'existaient pas avant la conquête musulmane. L'auteur associe les sûras et les lettres mystérieuses à leur début avec les différentes facultés psychiques, avec les esprits, les couleurs, les sphères, etc.

Question 29 (f. 182). — Comètes et astronomie générale.

L'auteur associe les corps célestes avec les mêmes phénomènes de nature humaine et les esprits.

Il est intéressant de noter quelques détails de sa terminologie astronomique : il cite deux fois un terme étrange *nashîdar* (*nashîdar-hâ wa nashîdari mâh wa nashîdari tâbân* (f. 182) (1), qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires ; ensuite *saml'â*, *bahman* et *kafû*, qu'on trouve tous ensemble.

« Tous les trente ans, l'un d'eux passe sur ce monde et déploie une natte lumineuse de tresses (*gîsûyi nûrîn*) ». Donc l'auteur parle évidemment d'une comète ayant une révolution égale à trente ans.

Question 30 (f. 184). — *Namâz*.

Les cinq prières correspondent aux cinq groupes d'esprits fidèles. Le *mu'min* offre son *namâz* de midi (*n. pîshîn*) aux (*bâjamâ'at*) *najîbs*, le second (*n. dîgar*) aux *naqîbs*, le troisième à la *jamâ'at* d'abû Dharr (*shâm*), le quatrième (*khuftan*) à celle de Miqdâd, le cinquième *namâz*, du point du jour (*bâmdâd*) doit être offert à la *jamâ'at* de Salmân. Il doit fortement appuyer le dos contre le *miḥrâb* et réciter une prière » (*pusht sakht bar miḥrâb kunad wa du'â khwânad*) (f. 184 v.). Ceci veut

(1) Il est difficile de savoir si cette expression a quelque rapport avec le terme hindou *nakshatar*, signifiant « station de la lune », *manzil* dans la terminologie musulmane.

dire que l'esprit d'acquiescement mental (*rûḥi mutma'yanna*) se repose sur l'esprit de foi (*rûḥu'l-îmân*) et alors une lumière apparaît dans ce monde. Les autres allégories sont dans le même style.

Question 31 (f. 185 v.). — Le jeûne et autres prescriptions religieuses.

Le jeûne de trente jours veut dire que les lèvres du jeûneur sont scellées pour l'empêcher de prononcer les secrets des trente lettres (*sî ḥurûf*), c'est-à-dire de révéler les secrets religieux à ceux qui en sont indignes (1).

La même explication est donnée au sujet du *jihâd*, ou *ghazâ*, comme l'appelle l'auteur.

Ici on fait un rapprochement entre les trente lettres et les trente flèches (2) qui doivent être lancées sur les *kâfirs*. Toutefois, à la fin, les *kâfirs* paraissent être des vices personnels de l'individu. — Après avoir accompli les deux premiers devoirs, c'est-à-dire le jeûne et le *jihâd*, on doit partir en pèlerinage, emporter ses provisions, emmener une monture (*râḥila*) et trente dînârs d'or, en monnaie du khalifat. Tout cela représente allégoriquement la même lutte intérieure de l'âme humaine.

Question 32 (f. 188 v.). — Les anges de la Mort.

Il y a quatre anges de la Mort : Jibrî'îl, Mîkâ'îl, Isrâfîl et 'Azrâ'îl. Le premier d'entre eux est en rapport avec le Soleil et Mars. Les âmes (*jân*) des créatures tuées sont prises par le Soleil et Mars. Mîkâ'îl est subordonné à Vénus et à la lune ; il est chargé de l'irrigation, la dirigeant à sa guise et en privant certains.

Isrâfîl est subordonné à Jupiter et à Mercure et est chargé de la végétation. 'Azrâ'îl, subordonné à Saturne, prend chaque âme (morte de mort naturelle ?). Alors l'auteur établit une association entre eux et les facteurs de la vie psychique, les quatre saisons, l'âge des êtres humains d'autre part.

Ces quatre Anges de Mort proviennent, à l'origine, des Sept Formes (?) (*haft chihra*). Ces sept se manifestent dans les douze, les donneurs de vie et les preneurs de vie. L'auteur explique le développement du fœtus

(1) On a attribué exactement le même sens au jeûne chez les Ismaïlis de toutes époques.
(2) Cette comparaison est une preuve indirecte de l'ancienneté de ce livre.

et son rapport avec les catégories célestes. Quand l'esprit des cœurs (*rūḥu'l-qulūb*) quitte le corps usé, il est conduit (par ces Anges ?) dans un autre corps.

Question 33 (f. 193 v.). — Cet esprit de vie est-il seul ou y a-t-il également d'autres esprits ?

La question a trait vraisemblablement, au développement de l'individualité humaine. Avec sa bizarrerie habituelle, l'auteur en trace le développement à partir du moment de la conception ; à la fin, il nous dit que l'homme peut obtenir son salut (*najāt*) dans ses renaissances (*karrat wa raj'at*). Les trois éléments principaux de l'âme qui peuvent atteindre au salut sont : l'esprit de résistance (*mu'tariḍa*), l'esprit « prisonnier » (*ḥabsī*) et l'esprit d'espérance (*rūḥi muntaẓira*) qui n'a pas encore été cité jusqu'ici. Tous les vices de la nature humaine sont destinés à périr ; il n'y a pas de salut pour eux.

Question 34 (f. 195). — Quels sont les esprits qui atteignent au salut ?

La réponse est la continuation du paragraphe précédent et traite (de façon peu claire) de la nature du salut. En neuf degrés (*nuh pāya*) les trois esprits cités plus haut atteignent Salmân, en traversant dans l'ordre inverse les phases de développement du monde et en s'associant aux différents esprits supérieurs. Et à la fin, lorsque l'« esprit suprême » (*rūḥu'l-a'ẓam*) y apparaît lui-même, l'âme atteint le degré de Salmân et son salut est complet (f. 195 v.). Elle fournit une attestation complète de l'« esprit du cerveau » (*rūḥi maghz*) et cet esprit l'entraîne et la met à sa propre place. Là les vices sont expulsés et l'âme atteste la gloire de Dieu, qui l'accepte alors, l'aidant à se débarrasser du monde matériel (*ḥissī*) en lui envoyant un millier de *firishtas*, ou Noms Divins. L'auteur continue ensuite ses allégories au sujet des 1.000 noms qu'on donne alors à l'âme, devenue le « Salmân du microcosme ».

Il s'adonne un instant à la mythologie, identifiant Salmân au joyau unique qui se trouvait dans le trésor du Shâh Farīdūn, à la scie à mille dents posée sur le corps de Jamshīd. Ce millier symbolise également le *dawr*, ou périodes millénaires des principaux prophètes. Qu'on prie au-

tant que les cieux sont hauts et que la terre est vaste, tout cela n'obtient pas le salut : pour lequel est exigé un témoignage absolu de l'existence de Dieu.

Question 35 (f. 198). — Où vont le moi matériel, et le moi rebelle, au cas où ils ne peuvent atteindre le témoignage de l'existence de Dieu ?

Pendant quelque temps, l'esprit rebelle (*rúḥi mu'tariḍa*) passe d'un corps dans l'autre (*ba qâlib-hâ dar gardad*), certains étant des corps d'hommes, d'autres des corps de femmes ; il ne tombera pas plus bas, jusqu'au jour du *ba'th* et de la dispersion lorsque se manifestera le Qâ'im. Uniquement parce qu'il ne donne pas ce témoignage, pour mille ans, il renaitra sous la forme d'un homme ou d'une femme et mourra sans cesse, mille fois, il redeviendra vieux et fragile, endurant la maladie, l'affliction, la faim, etc. Il réapparaîtra aux endroits où il a vécu et joui de la vie, sans tenir compte de sa religion première ou de son pays d'origine (f. 199). Et quand le Qâ'im se manifestera, il sera purifié.

L'*Ādami madhmûm*, ou l'élément matériel (*rûḥi ḥissiyya*), ne peut exister que tant que l'esprit emprisonné (de vie) et l'esprit de contestation restent dans le cœur. Quand ceux-ci sont purifiés et que les vices (*dhil-lat-hâ*) en sont chassés, nous (les imâms ?) les (esprits matériels ?) mettrons dans d'autres corps, de façon qu'ils nous soient toujours cachés (*az mâ ḥijâb bâshand*) ; toute l'infidélité et l'impiété se manifesteront en eux. Ces esprits de contestation seront confrontés avec les corps auxquels ils appartenaient à l'origine, et chaque jour ils (les *mu'tariḍa* ?) leur infligeront de mauvais traitements, jusqu'à ce que le compte soit réglé.

Alors les éléments matériels seront envoyés pour évoluer dans différents climats, renaissant sept fois (*karrat wa raj'at*), étant transformés en Hindou, Grec, Turc, Arménien ou nègre : ils seront réduits en esclavage et vendus sur les marchés d'esclaves et la septième (?) fois, ils seront marqués au front et à la face ; à chaque fois, nous (les imâms) leur enlèverons un membre (du corps). Ils verront les couleurs magnifiques qu'ils avaient vues aux jours précédant la création, sous forme de vêtements splendides, revêtues par d'autres (mais ceux-ci ne leur seront pas donnés ?). Alors, ils descendront d'une *ṭabaqa* et apparaîtront sous forme d'insectes,

-puis d'oiseaux, restant 500.000 ans dans chaque peau (*dar har pustî*). Ils reverront tout ce qu'ils ont vu depuis le commencement de tous les commencements; ils passeront à travers tout ce qui existe dans le monde. Puis, on leur rendra la forme humaine, de façon qu'ils puissent naître d'une mère. Alors, on les fera passer trois fois par la *mamsûkha* (1), ou renaissance (f. 203), etc., etc., et alors, à la fin, ils seront anéantis (*nîst shawad*).

Question 36 (f. 203 v.). — Les sept manifestations.

La réponse, toutefois, ne traite que de la manifestation d'Adam, son *dawri jismânî*. Il y a trois Adams : *Ādami kâfûrî*, appelé également *Ādami dâ'im* sur ce pic de Ceylan qui est le cerveau humain. Le deuxième est *Ādami mu'tarid*, l'Adam entêté, qui est dans le cœur humain; il est appelé également *Ādami 'âṣî*, ou l'Adam rebelle. Et le troisième est *Ādami madhmûm*, c'est-à-dire l'esprit de la matière (*rûḥi ḥissiyya*).

Le *Waṣî*, ou lieutenant, d'*Ādami dâ'im* est le raisonnement lumineux (*nuṭqi nûr*); le *waṣî* de l'Adam rebelle est l'esprit prisonnier (*rûḥi ḥabsî*). Il n'est pas nécessaire que le premier Adam se repente; le repentir de l'Adam rebelle est nécessaire; le repentir d'*Ādami madhmûm* ne sera pas accepté.

Question 36 (f. 205 v.). — « La tête d'Adam touche le ciel. »

On explique que la tête d'Adam symbolise la direction divine (*hidâyati Ilâhi*) et on établit un parallèle entre le macrocosme et le microcosme.

Question 37 (f. 206). — Il y a beaucoup de savants qui lisent les livres secrets (*kitâb-hâ'i nihânî*) et ne peuvent même pas distinguer leur propre tête de leurs pieds ni leur main droite de leur gauche.

L'auteur explique que la tête correspond au ciel, et ce dernier à Salmân, l'âme à Dieu, et ces Cinq que Dieu a créés des sept formes (*chihra*) correspondent aux membres du corps. Ils sont identifiés aux différents esprits. Il est intéressant de noter que plus loin, l'auteur cite de nouveau ces cinq membres de la Divinité, à savoir : la « constitution de la der-

(1) La forme correcte adoptée chez les Nusayris, est « *mansûkhiya* ».

nière limite » (*mazâji ghâyatî*), c'est-à-dire Muhammad; — le souffle de Dieu (*damishi Ilâhî*), ou 'Alî ; — la forme créatrice (*ṣûrati fâṭir*) ou Fâṭima ; — la splendeur du Soleil (*tâbishi khûrshîdî*), ou Ḥasan; et l'union avec Dieu (*waṣlati Izadî*), ou Ḥusayn (1). Et on voit que leurs noms sont Adam, Ève, Seth, Abel et Caïn (*sic!*) et dans tous les cieux et sur toutes les terres, les créations chantent les louanges de l'esprit avec ces cinq personnes (*shakhṣ*). On voit donc que l'auteur néglige non seulement le mythe biblique de la création d'Adam, mais aussi celui du premier meurtrier.

Question 38 (f. 208 v.). — Les vêtements d'Adam.

Ici l'auteur donne une explication des sept manifestations corporelles (*haft dawri jismânî*) dont il a été détourné, par des discussions sur d'autres sujets. En réalité, il résume ici la hiérarchie des esprits et indique leur sens symbolique dans les périodes des sept prophètes, dans les chapitres du *Coran*, terminant avec le Qâ'im, qui apparaîtra, et fera régner l'ordre dans le monde (*în jihân-râ râst âwarad*) (2).

W. IVANOW.

(1) Cf. *supra*, p. 450.
(2) On ne donne pas de détails et les noms des êtres apparus ne sont pas cités.

TABLE DES NOMS PROPRES DE PERSONNES ET DES *TERMES TECHNIQUES* (1).

(1) Le chiffre constant (4) des centaines est supprimé dans les références.